School of Theology at Claremont
1001 1328938

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Schleiermacher.

Fr. D. E. Schleiermacher, Werke.

Auswahl in vier Bänden.

Mit einem Bildnis Schleiermachers/und einem Geleitwort von Prof. D. Dr. Aug. Dorner/herausgegeben u. eingeleitet von Dr. Otto Braun und Prof. D. Joh. Bauer.

Fritz Eckardt Verlag.
Leipzig 1910.

HSP

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 1768-1834

Schleiermachers Werke.

BR
83
S45
v3

Dritter Band.

Vorbericht / Dialektik / Die christliche Sitte / Einleitung von Prof. D. Bauer / Predigten über den Hausstand / Zur Pädagogik / Die Lehre vom Staat / Der christliche Glaube / Register.

Fritz Eckardt Verlag.
Leipzig 1910.

OTTAWA
PUBLIC LIBRARY

Inhalt.

	Seite
Vorbericht	I
I. Dialektik (Auswahl)	1
II. Die christliche Sitte (Auswahl)	119
III. Predigten über den Hausstand. (Herausgegeben und erläutert von Prof. Dr. Joh. Bauer	181
IV. Zur Pädagogik (Auswahl)	399
V. Die Lehre vom Staat (Auswahl)	537
VI. Der christliche Glaube (Auswahl)	631
Register	731

Withdrawn from Crerar Library

Vorbericht.

Die Zusammenstellung der Auswahlen, die dieser 3. Band enthält, war eine nicht ganz einfache Aufgabe. Das Hauptgewicht habe ich wieder auf die Schriften gelegt, die zur Ethik in Beziehung stehen. Die Dialektik mußte aufgenommen werden, da sie von Schleiermacher geradezu zur Begründung seiner Ethik geschrieben ist. Die ersten Paragraphen der Glaubenslehre berühren sich vielfach mit der Ethik und runden das religiöse Weltbild ab. Um aus dem so überreichen Schatze der Predigten wenigstens etwas zu geben, hat Herr Prof. D. Johannes Bauer, der zur Zeit als der genaueste Kenner dieses Teiles von Schleiermachers Wirken gilt, die Freundlichkeit gehabt, die Herausgabe der Predigten über den Hausstand zu übernehmen. Sie stehen als Ganzes am engsten zur Ethik in Beziehung. — Pädagogik und Politik waren selbstverständlich zu berücksichtigen.

I. Dialektik.

Bei der Auswahl hat mir Herr Dr. J. Halpern, der diese Schrift mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1903 neu herausgegeben und gänzlich neu geordnet hat, mit weitgehendstem Rate gütigst zur Seite gestanden. Die von ihm zur Auswahl empfohlenen Abschnitte habe ich alle aufgenommen und habe nur noch einige hinzugefügt, so auch aus der „Einleitung" besonders tiefsinnige Sätze als Aphorismen ausgehoben. Schleiermacher denkt zwar immer im System, aber da

ich dieses nicht ganz bringen konnte, schien es mir besser, einzelne Bausteine zu geben, als gar nichts. Herr Dr. Halpern hat mir auch gestattet, den von ihm hergestellten Text meinem Abdruck zugrunde zu legen — für all dies freundliche Entgegenkommen sage ich ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank!

Für die Rechtfertigung von Halperns Textgestaltung muß ich auf das ausführliche Vorwort zu seiner Ausgabe verweisen. Die in Klammern zugefügten Buchstaben A—F und Seitenzahlen beziehen sich auf die Beilagen der Urausgabe von Jonas 1839 (S. W. III, 4²)

A = Zettel für die Vorlesung 1811,
B = Präparationen zu Vorlesungen 1818,
C = Bemerkungen zu Vorträgen 1822,
D = Randschrift, wohl 1828,
E = Zettel von 1831,
F = 2 Bogen „Einleitung" und Vorstudie dazu.

Als Haupttext hat Jonas ein Heft von 1814 benutzt, Halpern setzt hinter Stücke aus diesem Heft die Paragraphen von Jonas.

II. Die christliche Sitte.

Ich habe den Text der 2. Auflage von Jonas 1884 zugrunde gelegt, die erste ist 1843 erschienen (S. W. I, 12). Jonas hat Aufzeichnungen von Schleiermacher benutzt aus den Jahren 1809, 1822, 1823—1828, 1831, Vorlesungshefte von 1817, 1820, 1822 bis 1829, 1831. Das von mir abgedruckte Stück ist ein Teil der Vorlesungen 1822/23, die Jonas als Haupttext behandelt, da sie am genauesten sich an Schleiermachers Aufzeichnungen anschließen.

III. Predigten über den Hausstand.

Ich verweise dafür auf die ausführliche Erläuterung und Einleitung von Bauer, S. 181 ff.

IV. Zur Pädagogik.

Der Text ist der ersten Ausgabe von Platz 1849 entnommen (S. W. III,9). Und zwar wählte ich Schleiermachers Manuskript 1813—1814 als Grundtext und habe ihm weitere Ausführungen der Vorlesungen 1820/21 und 1826 eingefügt, folgend dem vergleichenden Inhaltsverzeichnis der alten Ausgabe. Dazu kommt eine Auswahl aus den „Aphorismen zur Pädagogik", von Schleiermacher 1813/14 aufgezeichnet (Platz S. 673—688).

V. Die Lehre vom Staat.

Zugrunde liegt der Text von Brandis 1845 (S. W. III,8), Meine Auswahl enthält Stücke aus Schleiermachers Entwurf, der wahrscheinlich vom Jahre 1829 herrührt, mit Erläuterungen aus nachgeschriebenen Heften von 1817 und 1829. Die „Aphorismen über den Staat" sind vermutlich zwischen 1808 und 1814 niedergeschrieben.

VI. Der christliche Glaube.

Ich benutze den Text der sechsten, unveränderten Ausgabe 1884, die mit der zweiten, von Schleiermacher 1830 veranstalteten, übereinstimmt.

Dialektik

(nach der Ausgabe von Halpern, Berlin 1903).

Aus der Einleitung (S. 1—82).

Philosophieren heißt, im engeren Sinne die Philosophie, d. h. den inneren Zusammenhang alles Wissens machen. (S. 2.)

Dialektik ist die Kunst, von einer Differenz im Denken zur Übereinstimmung zu kommen. (S. 3.)

Wissen ist jedes [Einzelwissen] nur, inwiefern es von Philosophie durchdrungen ist. (S. 9.)

Wer Zusammenhang sucht ohne Prinzipien, der sucht Erfahrung, welche an sich kein Wissen ist. Wer Prinzipien sucht ohne Zusammenhang des Wissens, also auch ohne einzelnes Wissen, der sucht nur Formeln. (S. 11.)

Jeder Wissenschaftliche muß philosophieren, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles sein kann; aber keiner soll bloß philosophieren, weil er sonst in totem Formelwesen (Scholastik) oder in unreifen Grübeleien (Mystik) vergehen muß. (S. 12.)

Die Philosophie ist die innerste Tiefe der menschlichen Erkenntnis, weil sie die gemeinsame Begründung und den gemeinsamen Zusammenhang alles anderen gibt, und wer philosophiert, sucht diesen Zusammenhang und diese Begründung. (S. 13.)

Die rechten Philosophen . . . sind zu gleicher Zeit immer Künstler gewesen in fortdauernden Darstellungen der Art, wie sich ihnen der Zusammenhang alles Wissens gebildet hatte. (S. 14.)

Was ein Denken zu einem Wissen macht, das ist 1. die Übereinstimmung desselben mit dem ihm entsprechenden Sein, 2. dieses, daß das Denken geworden ist in seinem Zusammenhange mit dem früheren nach den Regeln der Verknüpfung. (S. 23.)

Ein Kunstwerk nennen wir, worin als in einem einzelnen eine allgemeine Idee ausgedrückt ist, und ein Kunstwerk im engeren Sinne, wenn solche Idee auf bewußte Weise darin gesetzt ist. (S. 24.)

Die Wahrheit entsteht nur aus dem Zusammentreffen des bekannten realen Inhalts, z. B. für die Natur, mit dem spekulativen Geist. Die dialektischen Vorschriften können nicht die Wissenschaft hervorbringen, sondern nur leiten. (S. 32.)

Wir verzichten auf eine Allgemeingültigkeit . . . nur alle Abänderungen [der Sprachen] zusammengenommen erschöpfen das Denken des menschlichen Geistes. (S. 62.)

Transzendentaler Teil.[1] [83]

Also zuerst die Aufgabe, das Transzendentale zu finden. Es ist uns dazu nichts gegeben, als der Zustand streitender Vorstellungen, d. h. eines Schwankens im Denken. Indem wir aber diesem ein Ende machen wollen, so liegt darin die Voraussetzung eines Nichtschwankens als des Hervorzubringenden. Also zwei verschiedene Zustände des Denkens. Wie verhalten sie sich zueinander? (C, 384.)

Im ersten Teil haben wir uns also der Beziehung unseres Denkens auf das Sein, im zweiten, durch welchen die Konstruktion, der Organismus des gesamten Wissens unmittelbar zustande kommt, der Produktion des Wissens in der Verknüpfung zu versichern. Wir haben aber nichts, wovon wir ausgehen könnten, als diese Tatsache, daß es in der ganzen Masse derjenigen Tätigkeiten,

---

[1] Druckerklärung (nach Halpern).

Lange Zeilen bezeichnen Exzerpte aus den Nachschriften der Vorlesungszuhörer.

Kurze Zeilen bezeichnen den Originaltext von Schleiermachers Hand.

In kleinem Druck sind Erläuterungen und Ausführungen der Paragraphen Schleiermachers gegeben.

In Kursiv sind Überschriften und Fußnoten des Herausgebers abgedruckt.

Hinter jedem Stück befindet sich die Quellenangabe, deren Buchstaben die Beilagen bei Jonas bezeichnen.

die wir ein Denken nennen, solche gibt, die wir ein Wissen nennen, und je kleiner das Kapital ist, womit wir anfangen, desto notwendiger ist es, daß wir dieses recht sicher haben. (B, 40.)

1. Das Denken im Unterschied von anderen psychischen Funktionen.

Was ist nun Wissen? Ein Denken. Eine andre intelligente Tätigkeit ist das Wollen, das aber in seiner Vollkommenheit immer auch zugleich ein Gedachtes ist. Denn wer nicht weiß, was er will, hat nur einen unvollkommenen Willen. Das Wissenwollen ist also nur auf der Stufe möglich, wo Denken und Wollen schon verbunden vorkommt; aber wie wir sagten, daß auch die unterste Stufe des Denkens doch die Richtung auf das Wissen habe, so liegt auch allen Willenstätigkeiten das gedachte Wollen zugrunde, und es ist ein beständiger Zusammenhang zwischen dem Wollen des Wissens und dem Wissen des Wollens.

[84] Füllt nun dieses beides, Wissen und Wollen, unser gesamtes intelligentes Sein aus? Man kann Ja sagen, indem wir alle unsere Lebensmomente, sofern sie intelligent sind, wesentlich nur als Selbsttätigkeit setzen können, denn die Intelligenz läßt keine reine Passivität zu. Man kann auch Nein sagen, insofern wir unser Sein nur in dem Wechsel von Denk- und Willensmomenten auffassen können, wir aber doch dabei uns der Stetigkeit des Daseins bewußt sind und auch nicht behaupten können, daß alles einzelne Denken oder einzelne Wollen nur eine weitere Entwicklung einer ersten Identität von Denken und Wollen ist. So finden wir auch Momente in unserem Dasein, wo die immer vorhandene Selbsttätigkeit verringert ist und überwiegende Bestimmtheit von außen hervortritt. Das sind die Empfindungs- und Wahrnehmungszustände, wie sie sich vom Denken und Wollen unterscheiden, aber den Keim zu beidem enthalten, den empirischen Zusammenhang zwischen den Denk- und Willens-

momenten vermitteln und sich besonders zeigen, wenn wir auf die früheren, unvollkommenen Zustände zurückgehen. So müssen wir sie als Drittes zu den beiden andern hinzunehmen, um unser gesamtes geistiges Sein in der Reihe seiner Momente zu begreifen. (E, 41.)

> Zuerst: Was ist Denken? Antwort: Diejenige Geistestätigkeit, welche sich in der Identität mit der Rede vollendet, und sich auf ein außer der Tätigkeit selbst Gesetztes bezieht. Wollen wird auch bisweilen zur Tat vollendet durch Rede; aber die Rede ist dann doch nur Mittel. Empfindung äußert sich auch durch Rede; aber sie vollendet sich nicht darin, sondern schwächt sich, und das Empfundene ist nichts von dem Empfinden selbst Verschiedenes. Dagegen ist in beiden auch eine Beziehung auf ein außer ihnen Gesetztes (bei der Empfindung freilich nur auf die veranlassende Ursache); aber nicht, sofern sie sich durch die Rede vollenden. (C, 384.)

Das Denken unterscheidet sich nun eben dadurch von den andern Tätigkeiten, daß es in der Rede zur Vollendung kommt, das Wollen dagegen in der äußern Tätigkeit und Bewegung. Der Empfindungszustand hat an sich kein Ende, sondern dies ist nur der Übergang zum Denken oder Wollen. Ist z. B. ein Gesichtseindruck widerwärtig, so entsteht der Wille, das Widerwärtige [85] zu entfernen; ist er angenehm, so der, das Angenehme festzuhalten. Aber der Empfindungszustand selbst hört auf. Und geschieht das nicht, daß sich Wollungen entwickeln, so geht der Zustand über in die Wahrnehmung und Betrachtung, und wird also ein Denken. Da beziehen wir den Eindruck auf die einwirkende Tatsache und die Beziehung auf das Organische als Lust und Unlust verschwindet oder wird durch die Willenskraft überwunden, immer aber endigt der Empfindungszustand in den der Selbsttätigkeit.

Beides nun, das Abschließen eines Denkmomentes in der Rede und das Setzen desselben als Wissen, hängt zusammen, denn wir schließen das Denken in der Rede nur ab, sofern wir es als ein Wissen setzen. Gilt dies wirklich von allem Denken? Es scheint nicht. Nämlich das Wollen, wie wir vorher sagten, ist erst vollkommen, wenn sein Resultat vorhergedacht ist. Von diesem Denken des Wollens also, was man Zweckbegriff nennt, müßte dasselbe gelten, daß es nicht abgeschlossen werde, bevor es seine Befriedigung im Ausdruck gefunden habe und als Wissen gesetzt sei. Sehen wir nun das Resultat oder das Werk der Handlung als Gegenstand des Denkens an, so scheint dies Denken, obwohl in der Sprache abgeschlossen, doch kein Wissen sein zu können, denn der Gegenstand desselben ist ja noch gar nicht da. Ganz anders ist es, sobald ein Denken mit einem Wahrnehmungszustande anfängt. Da geht der Gegenstand dem Denken selbst voraus und da gilt das, daß das Denken nur als ein Wissen in der Sprache abgeschlossen wird. So scheint also beides zweierlei zu sein, die Befriedigung beim Ausdruck des Denkens in der Rede, was ganz allgemein ist, und das Setzen desselben als Wissen, was etwas Besonderes ist. Dieser Schein löst sich aber, und es zeigt sich beides als dasselbe, wenn wir das Denken des Wollens nur recht betrachten. Es ist nämlich nicht das Resultat und Werk der Handlung, welches wir dabei denken, sondern die Richtung der Tätigkeit selbst, das Wollen, und das ist ebenso vor dem Denken und kann ebenso ein Wissen werden, wie jenes andre.

Hiervon können wir nun auch eine Anwendung auf das Wissenwollen machen. Soll das eine regelmäßig fortschreitende Tätigkeit sein, wovon das Ende dem Anfang und ursprüng-
[86] lichen Impuls entspricht, so muß sie auch gedacht und gewußt sein; aber der Gegenstand dieses Denkens ist nicht das Resultat der Tätigkeit, sondern die innere Richtung auf das Wissen selbst. (E, 42f.)

3. Die beiden Merkmale des Wissens. [87]

a) Allgemeingültigkeit.

Jedes Wissen ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen.

Wissen ist immer ein Denken. Denn wenn wir es uns als Besitz vorstellen nicht als wirklichen Akt, so ist dieses nur ein Schein, es geht doch auf den ursprünglichen, produzierenden Akt zurück. (§ 86)

Das Wissen ist wirklich nur im Denken, nicht im Gedachthaben. Das Wissen als Besitz geht doch immer auf die Produktion. Ist diese in der Erinnerung verloren gegangen und nur das Resultat geblieben, so hat man dieses doch nicht als ein Wissen. Gehen wir auf die Voraussetzung zurück, so ist das Wissen aus dem Streit hervorgegangen, wenn von gleichem Punkt der eine genötigt worden ist, so zu produzieren wie der andere. (C, 384.)

Das Setzen einer Gleichmäßigkeit der Produktion gibt die Allgemeingültigkeit des Resultats, aber nicht umgekehrt.

In der Kunst wird auch angestrebt und gesetzt eine Allgemeingültigkeit des Resultates; allein es ist keine Gleichmäßigkeit der Produktion, sondern eine Umkehrung, indem der Betrachtende aus der Darstellung die Idee gewinnt der Produzierende aber umgekehrt. Auch ist die Allgemeingültigkeit des Resultats eine durch die Darstellung des Produzierenden vermittelte. Im Wissen hingegen ist sie direkt und parallel. (§ 89)

In der gemeinen Rede wird statt der Gleichheit der Produktion die Gleichheit des Resultats als Kriterium des Wissens gegeben. Was in allen Menschen als Resultat gleich ist, das ist Wahrheit — so lautet diese Rede. Aber das ist wiederum zu weit. Wenn wir annehmen, daß vom ersten Anfange des Denkaktes an alle Menschen gleich verfahren, dann müssen sie auch zu demselben Resultat gelangen; aber keineswegs braucht, wo ein gleiches Resultat ist, die Gleichmäßigkeit des Verfahrens zu sein. [88] So im Verhältnis dessen, der ein Kunstwerk produziert hat, zu dem, der es angeschaut. In beiden ist dieselbe Idee als Resultat, aber in dem ersten ursprünglich, in dem andern nur abge-

leitet, und darum nicht als Wissen. Ebenso bei einem bloßen Gelernthaben ist Gleichheit des Resultats, aber kein Wissen. Unsere Bestimmung ist also schärfer, das Wesen des Wissens richtiger treffend. (B, 46.)

Dasjenige Denken ist ein Wissen, in welchem die Identität des Prozesses aller Denkenden mitgesetzt ist. (C, 384.)

Gehen wir auf Streit in Einem, so ist er im Schwanken unsicher über das Verhältnis seines Denkens zum Gegenstande, und das Schwanken hört nicht eher auf, bis das Bewußtsein auf einer Konstruktion als auf einer unabänderlichen ruht. (C, 384.)

Die Sicherheit darüber, daß der Prozeß in allen Denkenden durchaus derselbe sei, gibt die Überzeugung. (C, 385.)

Das Setzen einer Gleichmäßigkeit der Produktion gibt die das Wissen begleitende Überzeugung (von theoretischer Seite), aber nicht umgekehrt ist jede Überzeugung ein solches Setzen.

Wir setzen unsere Maximen und unsere Geschmacksurteile, die auch mit Überzeugung begleitet sind, freilich zum Teil als für jeden Fall von uns nur ebenso zu produzieren, und nur insofern haben wir Überzeugung, als wir dieses setzen. Allein diese Überzeugung ist eine subjektive, denn wir setzen nicht, daß jeder andere eine ebensolche Handlungsweise vornehmen und ein ebensolches Urteil fällen müsse. (§ 88)

Aber auch unsere Willenstätigkeiten und unsere Geschmacksurteile (geschäftliches Denken und künstlerisches Denken) sind mit Überzeugung begleitet. Aber wir verlangen keine Gleichmäßigkeit, sondern sagen, jeder beschließe nach seinem Gewissen, jeder habe seine eigene Art zu handeln (dies schließt die Sittlichkeit nicht aus; denn die Forderung gleichmäßigen Handelns gründet und bezieht sich auf eine schon im Werden begriffene Gemeinschaft des Seins), und ebenso jeder habe seinen eigenen Geschmack (wobei eine ähnliche werdende, untergeordnete Gemeinschaftlichkeit stattfindet). Diese Überzeugungen, wenn sie ganz fest sind, sagen aus, daß diese Setzung das Sein des einzelnen ausdrückt. Die das Wissenwollen be-

gleitende aber setzt die gleiche Überzeugung in allen, hebt [89]
also die Einzelheit des Seins auf und sagt also aus, das Wissen drücke das identische Sein aller einzelnen aus. — Da wir aber nun zugleich das Denken nicht anders auffassen konnten als im einzelnen, und also diese Überzeugung auch im einzelnen setzten, so müssen wir die Identität von beiden aussprechen, und zwar von beiden aus, indem wir jedes dem andern gleichsetzen. Die beiden Sätze: Das Ruhen des einzelnen im Denken ist identisch mit der Gleichheit des Denkens aller, und: Die Gleichheit des Denkens aller ist in der Ruhe jedes einzelnen, heißen: Der Mensch ist als denkend ein Individuum der Gattung, und die Vernunft als Prinzip des Wissens ist in allen dieselbe. (D, 450f.)

b) Übereinstimmung mit dem Sein.

Wissen ist Denken. Welches Denken ist nun ein Wissen? (E, 484.)

Wodurch unterscheidet sich nun dasjenige Denken, das ein Wissen ist, von demjenigen, das keines ist? Den Unterschied zu demonstrieren, wäre ein unendlicher Prozeß, denn man müßte dazu alles Denken herbeiholen und untereinander vergleichen; es bleibt also nur übrig, mit einer inneren Erfahrung anzufangen, welche voraussetzt, daß jene Vergleichung gemacht sei. (B, 43.)

Als die einfachste und verständlichste Erklärung vom Wissen bietet sich diese dar: Es ist dasjenige Denken, welches dem Sein entspricht. Fängt das Denken mit einem Wahrnehmungszustande an, so ist das Sein alles das, was Einwirkung auf uns ausübt. Das Einwirkende ist ein Mannigfaltiges, wie auch die Einwirkung selbst, so daß die Aufgabe entsteht, das Einwirkende als eine Einheit zu isolieren. Geschieht das nun so, daß das Denken dasselbe wirklich abbildet, so sagen wir, wir wissen es. Aber ebenso ist es auf der andern Seite, wo das

Denken der Einwirkung vorangeht. Da ist unsere Tätigkeit, wie sie gedacht wird, als ursprüngliche, und von ihr gehen Einwirkungen auf das Sein aus, und das Sein wird also gedacht als modifizierbar durch unsere Tätigkeit. Wir haben somit zwei Ausdrücke für das Sein gefunden; es ist das, wovon Eindrücke
[90] auf uns, und ferner das, worauf Einwirkungen von uns ausgehen. Das Wissen muß beidem entsprechen und im Sein ist keine Teilung ausgesprochen, sondern jedes Sein muß in beiden Beziehungen gedacht werden können, nur in verschiedenem Verhältnis der Quantität. Wie wir nun schon sagten, daß der Gegenstand des Denkens, welches das Denken einer Tätigkeit ist, nicht das Resultat derselben ist, sondern der innere Impuls, wovon sie ausgeht, so ist auch das Sein, welchem das Denken als Wissen entsprechen soll, hier nicht ein außer, sondern in uns Gesetztes, die innere Willensbewegung, und wenn unser Denken diesem Sein entspricht, dann wissen wir, was wir wollen. So ist es auch, wenn andere unsere Tätigkeit erkennen; nur wenn ihr Denken derselben unserem inneren Impuls entspricht, dann wissen sie um unsere Tätigkeit. Zwischen beiden Arten des Wissens, dem um den Anfang unserer inneren Lebensbewegungen und dem um das, was Sein außer uns hat, ist aber kein Unterschied. Also muß auch das Sein, dem dieses Wissen entspricht, nicht verschieden sein, d. h. das Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es Wollen wird, nicht verschieden vom Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es von der Wahrnehmung ausgeht. Beides zusammen ist vielmehr die Totalität des Seins, wie jenes beides die Totalität des Wissens. Was aber den Ausdruck betrifft: Das Wissen entspricht dem Sein, so könnte man noch viele ähnliche dafür setzen, alle mit demselben Werte; aber was er sagen will, würde dadurch nicht klarer, denn weil es das Ursprüngliche ist in der Richtung auf das Wissen, wovon alles andere erst eine Entwicklung ist, so kann es gar nicht erklärt

werden. Es soll damit nur ausgedrückt sein, daß die Richtung auf das Wissen als das Wesen des menschlichen Geistes konstituierend angesehen werden muß. Daraus folgt indes nicht, daß die Frage nach dem eigentlichen Sinn jener Erklärung abgewiesen werden müsse, vielmehr ist sie der eigentliche Gegenstand des transzendenten Teiles. (E, 48 f.)

> Dadurch, daß man das wirkliche Wissen und das wirkliche Sein, eines in dem anderen gegründet, annimmt, wird die Kongruenz nicht erklärt. (G, 83.)

Wir haben die Erklärung nicht im Zusammenhange unserer Darstellung gefunden, müssen nun also sehen, ob uns dieser auf dasselbe führt. Unser Ausgangspunkt war das streitige Denken. [91] Wird das Streitige ein Identisches, wogegen kein Zweifel mehr aufkommen kann, dann ist die Operation vollendet, aber vollständig erst, wenn in allen Punkten das Streitige ein Identisches geworden. Wie verhält sich die obige Erklärung des Wissens, daß es das dem Sein entsprechende Denken sei, zu diesem Aufhören des streitigen Denkens? Alles Denken ist ein verknüpftes, also entweder Begriff oder Satz. Ferner, betrachten wir das Denken als geistige Tätigkeit, so können wir immer unterscheiden den eigentlichen Akt des Denkens und sein Resultat, das Denken und das Gedachte. Denn das Gedachte kann festgehalten werden, auch wenn die Tätigkeit des Denkens selbst aufgehört hat. Wäre das nicht möglich, so wäre auch kein streitiges Denken möglich, denn mit jedem Akte des Denkens wäre auch das Gedachte verschwunden. Worin liegt eigentlich die Streitigkeit des Denkens? Vom Begriff können wir hier absehen, ein Satz aber ist eine Einheit von Subjekt und Prädikat. Ist nun in zwei Sätzen das Prädikat ein anderes und das Subjekt auch, so kann das kein streitiges Denken sein, aber auch kein übereinstimmendes. Ist das Prädikat dasselbe, das Subjekt aber ein anderes, oder umgekehrt, so ist das an und für sich auch kein streitiges Denken, sondern das entsteht nur, wenn an einem

identischen, sei dies Prädikat oder Subjekt, ein Gegensatz gegeben ist und das identische und entgegengesetzte aufeinander bezogen werden. Setzt jemand: a ist b, ein anderer: a ist nicht b, so entsteht ein Streit, aber nur sofern beide a als dasselbe setzen. Wäre aber der Akt des Denkens derselbe, so müßte auch das Gedachte als Resultat dasselbe sein. Somit werden wir auf die Genesis des Denkaktes hingewiesen, um zu verstehen, was das sei, etwas als dasselbe denken, denn mit der Identität der Genesis des Denkaktes ist auch die Identität zwischen dem Denkakte und dem Gedachten festgestellt. Der einzelne Denkakt nun entsteht entweder durch eine Einwirkung auf uns oder als ein ursprünglicher in uns selbst, und ist in seiner Stetigkeit überall bedingt durch den Gegensatz zwischen einem inneren Verlauf und einem auf äußeren Einwirkungen beruhenden. Den inneren Verlauf bilden die Willensbewegungen. Soll es daher im streitigen Denken eine Verständigung geben, so muß man ein Identisches, und zwar in beiden
[92] Beziehungen voraussetzen, für das Innere die Identität unserer als Menschen und für das Äußere die Identität des Außeruns. Beides aber, sofern es gleicherweise vom Denken unterschieden ist, ist das Sein für das Denken, und so haben wir also in der Voraussetzung des streitigen Denkens, wie es auf die Auflösung des Streites gerichtet ist, eine Beziehung auf ein Sein gefunden, übereinstimmend mit jener Erklärung vom Wissen. Aber was damit eigentlich gemeint sei, mußte uns hier noch dunkel bleiben, weil wir jene Formel nur gleichsam ex abrupto aufgestellt haben. (E, 485 f.)

Zu dem Satz: Das Denken soll dem Sein gleich sein, gehört ein zweiter: Das Sein soll dem Denken gleich sein. Letzterer ebenso Regel für alle Willenstätigkeiten, wenn wir dabei zur Ruhe kommen sollen. Denken ist aber auch eine Willenstätigkeit. Dann ist das wirkliche Denken das Sein, welches dem Denken, nämlich dem Denken des Wissens, gleich

sein soll. Dieses aber ist vor allem wirklichen Denken als Sein (nämlich impetus) in uns; also ist Sein auch Denken und Denken auch Sein. Dasselbe muß auch herauskommen auf dem geraden Wege, wiewohl es immer mangelhafte Methode gewesen wäre, diesen Satz nicht aufzunehmen. (E, 487 f.)

Dieser Satz ist das Prinzip und Maß für alle Willenstätigkeiten, wie jener für alle Denktätigkeiten. Wie verhalten sich nun beide Sätze zueinander? Sind die Denktätigkeiten abgeschlossen von den Willenstätigkeiten? Keineswegs, sondern das Denken ist selbst eine Willenstätigkeit. Somit muß der Satz, der Prinzip für die Willenstätigkeiten ist, auch für die Denktätigkeiten gelten, sofern sie Willenstätigkeiten sind. Wir können daher den Satz: Das Denken soll dem Sein gleich sein, unter den andern: Das Sein soll dem Denken gleich sein, subsumieren. Was ist nun da das Sein, welches dem Denken gleich werden soll und was das Denken, welches dem Sein? Jenes ist das dem Sein gleich gewordene Denken, dieses ist der allgemeine Impuls zum Denken, das Wissenwollen. So sehen wir also, wie Sein und Denken auf verschiedene Weise dasselbe ist. (E, 487 f.)

Dasselbe Resultat werden wir auch erhalten, wenn wir, ohne jenes Korrelat hinzuzunehmen, für sich den obigen Satz betrachten. Das Wissen ist die Identität von Sein und Denken. Soll dieses nicht ein willkürlicher Einfall sein, so muß nachgewiesen werden, inwiefern beides als eins gesetzt werden kann. Da fragt sich [93] also: Wo ist das Sein und Denken dasselbe? Unmittelbar in uns selbst; wir sind denkend, und denken seiend. (E, 488.)

Die Frage, wo und wie uns Sein und Denken als eins gegeben ist, beantworten wir, daß uns das Wissenwollen vor dem Denken nicht als Denken, sondern als Sein gegeben ist, daß uns aber dasselbe in unserem Verfahren Denken wird. Dies gäbe aber nur Beziehung auf unser Sein, aber auch das nicht auf uns gehende Denken soll dem Sein, also einem andern gleich sein. Woher dieses Sein außer uns? (E, 488.)

Analysieren wir nun das andere Moment, so beruht dies auf dem Verhältnis des Denkens zu dem Gedachten, und wir kommen auf den alten Streit, wie wir dazu kommen, das Denken auf etwas außer uns zu beziehen. Wir können ihn nur von unserer Voraussetzung aus betrachten; streitige Vorstellungen setzen eine Mehrheit von Individuen, welche denken, voraus. — Dasselbe aber gilt auch, wenn man von streitigen Vorstellungen im einzelnen ausgeht; er selbst wird sich dabei Gegenstand in seinem Tun, wie denn überhaupt Tun und Sein sich als Gegenstand des Denkens ganz gleich verhalten. (C, 386.)

Der Grund davon, daß wir ein Sein außer uns annehmen, liegt darin, daß wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind, welche nicht von uns herrühren. Indem dieselben mit unserer Richtung auf das Denken und Wissen zusammentreffen, werden sie Vorstellungen, und wenn diese den Einwirkungen, wie sie das Sein außer uns in seiner Beziehung zu uns aussprechen, gleich sind, so sind sie wahr und ein Wissen. (E, 488 f.)

In Absicht auf dieses Merkmal nun halten wir dasjenige Denken für ein Wissen, von welchem wir voraussetzen, daß, wenn wir auf denselben Gegenstand zurückkehren, auch das Denken wieder dasselbe sein wird, d. h. das Denken entspricht seinem Gegenstand. Wenn wir diesen auch als Sein bezeichnen, so soll damit nichts mehr befürwortet sein als die Beharrlichkeit des Gegenstandes für das Denken, oder seine Wiederholbarkeit im Denken. Wohingegen ein Denken kein Wissen ist, von welchem wir glauben, daß, wenn wir auf denselben Gegenstand zurückkommen, wir anders darüber denken könnten. (C, 386.)

[94] Sein soll übrigens hier, so wie wir Denken nur als den einzelnen Akt nehmen, auch bloß von dem verstanden werden, was diesem gegenübersteht und worauf er bezogen wird, ohne über den Gegensatz von Sein und Werden, beharrlich und wechselnd etc., etwas zu entscheiden. (D, 450.)

Es liegt also im Gesprächführen, wenn wir nicht verschmähen, es auf das Gebiet der organischen Affektionen anzuwenden, daß wir das äußere Sein als ein Gemeinsames und zusammengenommen mit dem menschlichen als eine gemeinsame Welt setzen. (E, 490.)

4. Das Verhältnis beider Merkmale zu einander. Überzeugung und Wahrheit.

Wir haben nun zunächst zweierlei zu tun, erstens den eigentlichen Grund der aufgestellten Erklärung des Wissens, daß es das dem Sein identische Denken sei, uns deutlich zu machen. Das zweite ist dieses: Wir haben gesagt, das streitige Denken endige in ein übereinstimmendes und das vollständige Ende sei das übereinstimmende Denken aller, und dieses muß natürlich auch das vollkommene Wissen sein, denn dieses wird immer angestrebt. So haben wir also zwei Beschreibungen des Wissens: es ist erstens Identität des Denkens und Seins; zweitens in allen Denkenden dasselbe, und es fragt sich, wie sich beide Merkmale zueinander verhalten. (E, 486.)

Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches 1. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert werde; und welches 2. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend.

Es kann nicht eingesehen, braucht aber auch nicht angenommen zu werden, daß hierin alles Eigentümliche des Wissens enthalten sei. (§ 87)

Die Übereinstimmung mehrerer beruht auf der Sicherheit der einzelnen, und diese ist die Überzeugung, wie die Gleichheit mit dem Sein die Wahrheit ist. Die Überzeugung kann falsch sein, und das Wahre kann angezweifelt werden. (E, 487.)

Wir hätten nun zwei Merkmale: Übereinstimmendes Denken, und: Dem Sein gleiches Denken. Wie stehen diese gegeneinander? Wenn das eine sein kann und das andere [95] nicht, so scheint Wissen und Nichtwissen dasselbe zu sein;

oder die Übereinstimmung in dem, was nicht dem Sein gleich ist, ist nur vorübergehend; der Ungewißwerdende muß den Zustand des streitigen Denkens wiederherstellen. Also jede Übereinstimmung in einem dem Sein nicht gleichen Denken muß wieder verschwinden. Wenn dem Sein gleiches Denken doch nicht allgemein gilt, so muß der Zustand des Streites fortgesetzt werden. (E, 486.)

Also in dem einen Falle muß das Entgegengesetzte hervorgerufen, im andern das bisherige Verfahren fortgesetzt werden. Dies führt uns auf die Unterscheidung des Wissens an und für sich und des Wissens in seinem zeitlichen Werden. Das Wissen an und für sich, abstrahiert von der Erscheinung desselben in den Denkenden, ist die Identität des Denkens und Seins; das Wissen in seiner zeitlichen Entwicklung dagegen ist die Übereinstimmung aller im Denken. Vollständig ist diese niemals gegeben, denn dazu gehörte die Auflösung aller Sprachen ineinander, und das ist eine unendliche Aufgabe. Aber das Maß der Entwicklung des Wissens wird bestimmt durch die Beziehung des einen auf das andere. Aber eben wegen der Verschiedenheit beider Merkmale bleibt die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen beiden, und diesen finden wir überall da, wo der Irrtum ist, d. h. eine Übereinstimmung oder ein Ruhen im Denken ohne die Identität des Denkens und Seins. Das kann aber nur ein Vorübergehendes sein, wenngleich die einzelnen sich dadurch unterscheiden, daß die einen häufiger, die anderen seltener in den Irrtum verfallen. (E, 486 f.)

Jeder Gedanke, der zwar auf ein außer ihm Gesetztes bezogen, aber nicht als übereinstimmend gesetzt wird, ist kein Wissen.

Dahin ist vorzüglich zu rechnen, erstens das freie Phantasieren, welches einen unbestimmt gedachten Gegenstand näher zu bestimmen trachtet, zweitens alles ins wissenschaftliche Gebiet Gehörige, was aber nur noch als Hypothese aufgestellt wird. (§ 96)

Wo die Übereinstimmung (des Gedankens mit dem außer ihm Gesetzten, worauf er bezogen wird) nicht gesetzt wird, da ist auch kein Wissen, zu welchem eben dieses beides gehört, daß sie sei und gesetzt sei; d. h.: Wir gehen aus von einer Mehrheit denkender Subjekte. Wenn nun in dem einen ein Gedanke zwar [96] identisch ist mit dem Gedachten, er selbst ist sich aber dessen nicht bewußt, sondern ein anderer, so ist der Gedanke in ihm kein Wissen. Ferner, es gibt ein Denken, das auch auf ein Sein geht, aber nicht auf jene Übereinstimmung, das ist aber kein Wissen, sondern ein freies Phantasieren. Jeder hypothetische Gedanke endlich bezieht sich auf ein Sein, und wir setzen eine mögliche Übereinstimmung. Aber so lange wir sie nicht als wirklich setzen, ist auch kein Wissen, sondern nur ein Verfahren, das zum Wissen führen soll. (B, 50 f.)

Diese Merkmale, die Gleichmäßigkeit der Vollziehung des Denkens und die Übereinstimmung desselben mit dem Sein konstituieren das Wissen nur zusammen. Wer etwas gedacht hat, wie es ist, in dessen Denken ist Wahrheit. Hat er aber dabei nicht das Bewußtsein, daß alle Menschen ebenso denken müssen als er, so weiß er auch nicht. Denken wir uns, es könnten alle Menschen ein Denken auf dieselbe Weise vollziehen, aber es stimmte nicht mit dem Sein, so wäre es kein Wissen, sondern ein allgemeiner Irrtum; oder stimmte es wirklich mit dem Sein, aber ohne daß diese Übereinstimmung von den Denkenden vorausgesetzt und lebendig angeschaut würde, so wäre es kein Wissen, sondern nur eine richtige Meinung. (B, 44.)

Scheint es nun, daß es auch ein Denken gibt, welches mit voller Überzeugung, aber ohne genaues Entsprechen gedacht wird, wie die Imperative, so kommt dies daher, weil diese als Denken der Handlung oder des Werkes nicht bestimmt genug, und also auch als Wissen unvollständig sind. Ein Denken aber, dem kein Sein entsprechend gesetzt wird, wie Feen, Zentauren u. dgl., ist gar kein Wissen. Wogegen unvoll-

kommenes Wissen doch seinen Platz in dem Gebiet als Durchgangspunkt behauptet. (C, 386 f.)

Das fertige Wissen setzen wir also als das dem Sein, wozu es gehört, vollkommen entsprechende Denken, und ein solches nun muß von allen vollkommen gleichmäßig gebildet werden. (D, 450 f.)

Vergleichen wir beide Merkmale des Wissens, so ist die Identität des Denkens und Seins eigentlich das Grundmerkmal, die Übereinstimmung im Denken dagegen, oder die Überzeugung, das Maß für die geschichtliche Entwicklung des Denkens. Ist
[97] nämlich Übereinstimmung in irgendeinem Denken, so kann darin, solange sie sich erhält, kein Fortschritt weiter sein, aber sie kann falsch sein, wie z. B. bei der früher allgemeinen Annahme über die Gestalt der Erde. Ist die Übereinstimmung noch nicht da, so kann in dem Denken doch das Wahre sein, es ist nur noch nicht anerkannt, und so geht die Geschichte immer fort im Wechsel zwischen regem Fortschreiten und partiellem Zur-Ruhe-gekommensein. Daß allmählich beide zusammentreffen, die reine Wahrheit zugleich die allgemeine Überzeugung aller Denkenden sein muß, dafür liegt die Bürgschaft in der lebendigen Richtung auf das Wissen, welche die Wahrheit immer wieder zur Geltung bringt. Steht die Denktätigkeit unter diesem Gesetz, dann ist sie das Denken um seiner selbst willen. (E, 44.)

[103] ***6. Das Individuelle und das Universelle im Wissen.***

Hier muß ein Einwurf berücksichtigt werden, der gemacht werden kann, daß nämlich, weil wir immer ausgegangen sind von dem Denken als Tatsache in einem einzelnen, unser ganzes
[104] Verfahren den Charakter der Subjektivität an sich trage, da doch der einzelne nur die zufällige Erscheinung des Geistes sei; das Wissen aber müsse der Subjektivität ganz genommen und durch-

aus objektiv behandelt werden. Allein wir haben den einzelnen nicht behandelt in seiner Besonderheit und Individualität, sondern als Erscheinung der Intelligenz im allgemeinen. Soll das Wissen in seiner Objektivität und das als Tatsache in einem einzelnen etwas ganz Verschiedenes sein, so ist das eine rein willkürliche Voraussetzung, und wo hat sie ihren Ursprung? Doch nur in dem Kopfe eines einzelnen, der als Denkender sich zum allgemeinen Maß alles Denkens macht. Und so geschieht es, daß die Subjektivität am größten ist in dem Verfahren derer, die sie am meisten tadeln. (E, 44.)

Verhältnis des Wissens zum individuellen Denken. Indem nun jedes Denken als Wissen ein solches sein muß: auf der Identität der denkenden Subjekte ruhend, so müssen wir, ehe wir zur Aufsuchung der eigentümlichen Grundlagen desselben fortgehen können, erst sein Verhältnis zum individuellen Denken so genau als möglich ermitteln. Jeder einzelne als solcher ist nur in der Identität und Differenz zu den andern, und wie in der einzelnen Lebenseinheit beides ineinander ist, so auch in jedem Akt als einem Moment dieses Lebens. Daher ist in jedem Denken Allgemeingültigkeit und Besonderheit, nur in verschiedenem Maß. Auch in den Geschmacksurteilen ist Allgemeingültiges, nämlich die Begriffe, über deren Anwendung man streitig ist, und auch in der objektivsten Anschauung, als lebendigem Moment, muß etwas Individuelles sein, so daß auch die gleichhaltige, als Glied in der Zeitreihe, in jedem eine andere ist. Also zunächst entspricht kein Akt der Idee des Wissens genau und ist also auch nur sofern ein Wissen, als wir, wenn auch nicht vollkommen, doch in jedem Fall so genau, als es erfordert wird, das Individuelle von dem Allgemeingültigen sondern und uns desselben als solchen bewußt werden können. Wo dies aber übersehen wird, da wird auch das Verhältnis des einzelnen Wissens zur Idee des Wissens ganz verfehlt. Indem wir nun beides als

ineinander voraussetzen, müssen wir zunächst nach dem Ver-
[105] hältnis der Beimischung fragen, welches wir aller Analogie nach nicht Ursache haben als gleich vorauszusetzen. Deshalb ist ein Maximum und Minimum zu suchen. Wenn nun jeder Akt ein anderer ist als Glied einer anderen Reihe, d. h. weil ceteris paribus anderes Vergangenes und Künftiges in ihm gesetzt ist, so wird das Minimum da sein, wo mehrere gleiche Abstammung haben und auf dieselbe Weise entwickelt werden. Denn die Gleichheit der Abstammung ist eine innere Identität des Daseins, und also ein innerer Grund des Verschwindens der Differenz. Die Probe gibt die Erfahrung, weil bei so Verwandten am meisten vorkommt, daß sie ihre Gedanken gegenseitig erraten. Um das Maximum zu finden, dient zur Richtschnur, daß, je mehr das Individuelle vorherrscht, um desto weniger man nicht nur sich ausgleichen kann, sondern man versteht sich auch um desto weniger, Also fragt man: Welche verstehen sich am wenigsten? so ist die natürliche Antwort: Die, welche verschiedene Sprachen reden. Und dies ist kein bloß äußerer Grund, weil jede Sprache nicht nur andere Töne, sondern auch andere Worteinheit und andere Denkformen hat. Mindestverwandte Sprachen also geben das Maximum der Differenz. Innerhalb derselben Sprache also gibt es verschiedene konzentrische Sphären gemeinsamer Erfahrung und Prinzipien, und verschiedene Sprachen haben verschiedene Ausschnitte miteinander gemein. Das gänzliche Außereinandersein kommt nicht vor, weil sich doch gleich mit dem Bedürfnis auch ein Mittel der Verständigung entwickelt. Und hieran liegt die Autorisation, die Idee des Wissens festzuhalten, wenngleich kein einzelner Denkakt derselben vollständig entspricht. Wie denn besonders auch das philosophische Denken anfangs zwar auch nicht über die Sprache hinaussah, hernach aber immer mehr sich die Aufgabe gestellt hat, die Beschränkung derselben zu vernichten. Wir setzen also das Allgemeingültige in dem Diffe-

renten immer voraus, und unser Ziel ist, es möglichst rein darzustellen. (C, 393 ff.)

Zu dem Satz: Das Denken soll dem Sein gleich sein, stellten wir als Prinzip für die Willenstätigkeiten das Korrelat: Das Sein soll dem Denken gleich sein, und jeder eine Willenstätigkeit aussprechende Zweckbegriff ist ein Gedanke. Gilt nun von [106] diesem dasselbe, daß er dem Sein gleich sein soll? Ohne Zweifel, nur ist das Sein hier nicht das Sein außer uns, sondern das denkende, menschliche Sein, die Intelligenz. Solche Gedanken sind ganz von derselben Art als die anderen, und in ihrer Totalität genommen, eines wissenschaftlichen Zusammenhanges fähig, welcher das menschliche Sein, sofern von demselben Handlungen ausgehen, darstellt. Indes scheint das nicht von allen Willenstätigkeiten gesagt werden zu können; denn wir machen ja immer eine Scheidung zwischen solchen, die als notwendig, das menschliche Sein ausdrückend, gesetzt werden, und solchen, die als freie Äußerungen des Einzelwesens anzusehen sind. Die letzteren würden also nicht unter die Idee des Wissens fallen. Dasselbe haben wir nun auch auf die andere Seite anzuwenden. Nämlich, wie wir als Grundbedingung des Gesprächführens die Voraussetzung einer gemeinsamen Welt außer uns fanden, so fragt sich: Fallen alle sich auf dieses Gemeinsame außer uns beziehenden Gedanken auf gleiche Weise unter die Idee des Wissens, oder ist hier eine solche Teilung wie dort? Ist von vorzunehmenden Handlungen die Rede, so ist es allgemein zugestandene Tatsache, daß wir einiges so behandeln, daß wir ein gleiches Denken bei uns und andern hervorzubringen suchen, anderes aber anders. Da uns nun doch das menschliche Sein nicht anders, als in einer Gesamtheit einzelner gegeben ist, so müßten wir, wenn jeder nur ein Ausdruck des gemeinsamen, menschlichen Seins wäre, auch von allen in jeder Beziehung nur ein gemeinsames Denken fordern. Da wir das aber nicht tun, so setzen wir in jedem ein Doppeltes voraus, das eine, wonach er Ausdruck des

gemeinsamen, menschlichen Seins ist, das andere, wonach er etwas Besonderes für sich ist. Jenes wollen wir die Persönlichkeit, dieses die Eigentümlichkeit nennen. Muß es demnach in jedem Gedanken geben, welche seine Besonderheit ausdrücken, so können diese nicht auf dieselbe Weise als die anderen unter die Idee des Wissens fallen, und sind von unserem Gebiete auszuschließen. Und das muß von beiden Seiten des Denkens gelten, wenngleich am bestimmtesten von dem Gebiet, auf welchem die Gedanken der Ausdruck von Willenstätigkeiten sind. Seht nun das Individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wissens?
[107] Das müssen freilich alle behaupten, die nicht ausgehen von dem Wissen als Tatsache in den einzelnen, sondern vom Wissen schlechthin, weil sie das Einzelwesen als solches für schlechthin zufällig, und alles was von da ausgeht, für unwißbar halten. Aber was sie so von der Idee des Wissens ausschließen, müssen sie nachher durch eine Hintertür doch wieder hereinlassen, und so sollten sie mit uns nur behaupten, daß sich das Individuelle nicht gar nicht, sondern nur auf andere Weise auf die Idee des Wissens beziehe, als das Universelle. Wie sollte auch jede Beziehung fehlen? Denn eben wenn wir sagen, jene Gedanken drücken das besondere Sein des einzelnen aus, so liegt doch in diesem Urteil ein Gedanke, der einem Sein entsprechen soll, nämlich dem Sein des einzelnen, und es entsteht uns die Aufgabe, die Individualität des einzelnen aus der Gesamtheit seiner Erscheinung zu ermitteln, und das heißt doch, ihn, sofern er ein besonderer ist, unter die Idee des Wissens zu subsumieren, wie wir dabei auch ein übereinstimmendes Denken aller fordern. So charakterisieren wir einen Dichter, ein Volk, beide in ihrer Eigentümlichkeit, und niemand kann das nicht für einen Gegenstand des Wissens halten, ohne die ganze Geschichte aufzuheben. Also ist das individuelle Denken auch Gegenstand des Wissens, nur freilich nicht des Wissens um den Inhalt des Denkens, sondern um die produktive Tätigkeit des

einzelnen. Aber beides, das Individuelle und das in allen Identische, ist auch niemals streng voneinander gesondert, wie denn selbst in der Mathematik gerade das, was am meisten die Wissenschaft fördert, nämlich die Erfindung und Aufstellung neuer Verfahrungsweisen, am meisten dem Einfluß des Individuellen ausgesetzt ist, also eben das in ihr, was der Sprache bedarf, denn das übrige bedarf nur der Zeichen. Wollte aber jemand behaupten, er habe ein Wissen schlechthin, was nicht eine Tatsache in ihm sei, sondern der reine Ausdruck der Identität aller Denkenden, so könnte man ihn leicht widerlegen durch die Frage, ob er auch glaube, daß dieses Wissen in allen Sprachen dasselbe sei. Freilich würde er antworten: Wenn auch jetzt noch nicht, nach Ausgleichung aller Sprachen wird doch von allen ebenso gedacht werden, als jetzt von mir. Aber um dazu beizutragen und dessen gewiß zu werden, daß ihn alle verstehen, wäre er doch genötigt, seinen Gedankenkomplex näher [108] zu erklären und dazu das Gebiet der gemeinen Sprache zu Hilfe zu nehmen. Damit würde er aber selbst eingestehen, daß es in einer und derselben Sprache verschiedene Arten gibt, die Sprachelemente zu gebrauchen, daß also auch seine Art eine Tatsache in ihm ist und folglich auch etwas von seiner Besonderheit an sich tragen muß.

Ist nun aber beides, das individuelle Denken und das gemeinsame, nicht völlig getrennt, so ist es doch auch wohl zu unterscheiden. Stellen wir uns nun vor, aber das ist freilich nur eine Fiktion, einen Menschen, der ohne allen Zusammenhang mit schon entwickeltem Denken dächte, so würde für diesen der Unterschied des Individuellen und Universellen nicht vorhanden sein, und sein erster Denkakt könnte ebensowohl ein werdendes Wissen als eine freie Kombination sein. Wer z. B. so zuerst den organischen Eindruck des gestirnten Himmels bekäme, könnte daraus die geschichtlich auch wirklich zum Vorschein gekommenen Vorstellungen bilden, also entweder, daß

das Blaue eine dichte Masse wäre und die Lichtpunkte nur deren Öffnungen, oder die entgegengesetzte unsrige. Wollte aber jetzt jemand die erste Vorstellung aufstellen, so würde jeder das als den Anfang einer Dichtung über den Himmel, d. h. als eine freie Kombination ansehen. In dem, welcher isoliert für sich denkt, kommt aber dieser Unterschied nicht zum Bewußtsein. Man sagt zwar gewöhnlich, das mit den gemeinsamen Vorstellungen übereinstimmende Denken sei hervorgebracht durch eine innere Nötigung des Denkens; aber diese liegt eben nur in der Richtung auf die Gemeinsamkeit des Denkens, kann also im ersten Anfang nicht vorhanden sein, vielmehr erscheint in beiden Arten des Denkens derselbe Grad von Freiheit, weil in beiden das intellektuelle Moment gleich tätig ist. Daraus folgt also, daß der Unterschied des gemeinsamen und eigentümlichen Denkens in der Beziehung des Denkens des einzelnen auf das Denken anderer liegt. Das Denken, sofern es an das gemeinsame Denken anknüpft, liegt in der Richtung auf das Wissenwollen; sofern es dagegen nicht an Gemeinsames anknüpft und also individuell ist, ist es eine freie Kombination. So ist z. B. alle Dichtung eine freie Kombination, und wenn auch der Dichter seinen Stoff aus der
[109] Geschichte nimmt, welche ein gemeinsames Denken ist, so bleibt sie doch ein Losreißen vom gemeinsamen Denken, und wenn er auch seine Charaktere der Geschichte treu schildert und sie in geschichtlichen Umgebungen auftreten läßt, so ist das nur eine größere Menge von Einzelheiten, die er aus dem gemeinsamen Denken benutzt; aber immer reißt er sie aus diesem heraus, und eben dadurch unterscheidet er sich vom Historiker, dessen Maß das Anknüpfen an das gemeinsame Denken ist. Dazu ein Korrelat von der entgegengesetzten Seite aus. Nämlich wenn jemand ein ganz neues System des Wissens aufstellt, so ist das, je mehr es neu ist, desto mehr losgerissen vom gemeinsamen Denken, also individuell, und scheint insofern eine freie Kombination zu sein. Da sehen wir es so, wie bei der vorigen

Fiktion, nämlich im Anfang ist beides nicht zu unterscheiden, sondern erst in der Fortschreitung. Betrachten wir nun aber diesen weiteren Verfolg des Denkens, so zeigt sich auch bald der Unterschied; denn es wird gewöhnlich lebhaft angefochten, und eben darin liegt die Voraussetzung, es wolle in das Gemeinsame gehören, so wie die Verteidiger es auf alle Weise an das vorhandene gemeinsame Denken anzuknüpfen und in dasselbe rückwärts eingreifen zu lassen suchen, indem sie für jedes frühere philosophische System in dem neuen einen Ort aufzuweisen sich bemühen. Solches streitige Denken kann nun einen zweifachen Ausgang haben, es kann als das dem Sein entsprechende anerkannt und das bisherige danach umgebildet werden oder nicht. Im letzteren Falle hat es nur den Wert einer freien Kombination. So ist z. B. das Fichtesche Naturrecht gewiß eines der vollendetsten Kunstwerke, wenngleich es wohl niemand jetzt für eine richtige Auffassung der sozialen Verhältnisse der Menschen halten wird. Der erste Anfang kann also nicht entscheiden, ob etwas dem einen oder dem andern Denken angehört, worin eben liegt, daß beides niemals ganz getrennt erscheint und immer nur bald das eine, bald das andere überwiegt, aber daß auch beides daran zu unterscheiden ist, daß das eine ein Losreißen ist vom gemeinsamen Denken, das andere ein Anknüpfen daran. Mit dem ersten haben wir es hier nicht zu tun, sondern nur mit dem zweiten. (E, 70 ff.)

Das Individuelle und Universelle sind aber keineswegs ganz auseinander. Unmittelbar postulieren wir keine Gleichheit der Handlungsweise und des Geschmacks; aber wenn unser Den- [110]
ken derselben vollkommen sein soll, so müssen wir doch auch sagen, daß alle sich dasselbe ebenso denken als wir, und so ist auch dieses Denken ein Wissenwollen. Wenn das Universelle auch vollkommen in allen dasselbe ist, so ist es doch in jedem anders geworden und wird als seine Tat (wovon wir doch immer ausgegangen sind) nur verstanden mit seinem

Gewordensein zugleich. Also ist auch das Wissen nur vollendet in dem gleichmäßigen Erkennen alles Individuellen. Der Unterschied bleibt dessen ungeachtet stehen, und wir sagen: Alles Denken, sofern es in der Gesamtheit des Wissens ist, hat seine Begründung in der Gleichheit und Selbigkeit der Denkenden; alles Denken außerhalb dieser in der Verschiedenheit der Denkenden. Die Aufgabe bleibt also, die Verschiedenheit auf die Selbigkeit zurückzuführen. (D, 451.)

Das Wissen ist also, von dieser Seite angesehen, dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjekte, sondern in ihrer Identität gegründet ist. (§ 93.) — Die Vollendung des Wissens wäre eigentlich erreicht, wenn jedes Wissen von jedem nicht nur als Resultat, sondern auch als Grund gleichmäßig durchschaut wäre, und wenn jeder sein und aller anderen Individuelles auch vollkommen durchschaute. (§ 91.)

Wir erkennen also im Denken noch ein anderes Element, wodurch das Gebiet des Wissens beschränkt wird, kraft dessen nämlich im Denken jeder ein anderer ist als der andere. Dies ist das Individuelle. Sofern etwas hiervon überall ist, wird kein Akt vollkommen, sondern nur nach Ausscheidung dieses Elementes, der Idee des Wissens entsprechen. Und dies kann nur indirekt aufgelöst werden, wenn die Totalität des Individuellen als solche, d. h. mit ihren Gründen, erkannt ist, und hiermit haben wir eine völlige Unendlichkeit der Aufgabe. (C, 385 f.)

Nachträglich noch aus dem Vorigen die Folgerung, daß weder Philosophie noch die realen Wissenschaften sich zum vollendeten Wissen anders gestalten können, als zugleich mit einer gleichmäßigen Auffassung ihrer Geschichte, und daß

jedes aus einem einzelnen Denker entstehende System auch als eine individuelle Gestaltung anzusehen sei. (D, 452.)

Es kommt nun darauf an, das Denken als eigentümliches zu [111] unterscheiden von dem gemeinsamen Denken. (E, 490.)

Daß wir es tun, ist eine allgemein bekannte Tatsache und kommt jedem täglich vor. Wir müssen auf die Bestandteile des Denkens zurückgehen, um zu sehen, welche dem eigentümlichen und welche dem gemeinsamen zukommen. (E, 490.)

7. Die beiden Faktoren des Wissens: die organische und die intellektuelle Funktion.

Wenn nun das Wissen ein Denken ist, das dem Sein entspricht, das Sein aber außer dem Denken ist, so fragt sich: Wie kommt das Denken zum Gedachten*), und wie bleibt beides auseinander? Die Antwort ist die: Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen, Organisation, kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff; durch eine ungeachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Tätigkeit, Vernunft, kommt es zu seiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt.

Vom Erfahrungsdenken gibt jeder zu, daß wir den Stoff dazu durch die Organisation empfangen. Aber selbst wenn wir das der Organisation relativ Entgegengesetzte denken, also die Form des Denkens, so können wir dies nur in der Wahrnehmung des wirklichen Denkens, und zu dieser brauchen wir die innere Organisation, nämlich das innere Ohr und die Erinnerung.

Ebenso nun ist es umgekehrt. Die intellektuelle Seite finden wir zuerst in dem Denken, welches Elemente der Erfahrung konstituiert, wo also Gegenstände gleichgesetzt und

*) *Randb.* Ebenso nach innen zur innern Wahrnehmung und zum Selbstbewußtsein.

unterschieden werden müssen, welches im Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen geschieht. Darin sind beide vereinigt. Je mehr das Besondere mit im Allgemeinen gedacht wird, um desto mehr Organisches in jenem; je mehr das Allgemeine mit im Besonderen, um desto mehr Intellektuelles in diesem. Steigen wir zum Höchsten, zum Begriff des Dinges auf, und denken darin auch den Gegensatz von Leben
[112] und Tod nicht mit, so ist das Organische fast verschwunden; es bleibt nur, daß im Begriff mitgesetzt ist die Fähigkeit, organisch zu affizieren, und darum ist auch dieser Begriff noch ein wahres Denken. Wollen wir dies organische Element auch heraus denken, so behalten wir keinen wahren Gedanken mehr, sondern nur die leere Form der Indifferenz des Seins und Nichtseins. Fangen wir aber den Prozeß beim Intellektuellen an, so werden wir sagen müssen, es ist ein bloßes Denkenwollen, bis die organische Funktion hineintritt. Denn mit der organischen Affektion entsteht dann von jener aus der Begriff dessen, was organisch affiziert, d. h. des Dinges. Ebenso stehen auch beide Formeln, daß das Isolieren einer Seite noch kein Denken ist, und daß es kein Denken mehr ist auf der andern Seite, sich gleich. Fangen wir mit der organischen Funktion an, so ist die mit dem Öffnen der Sinne gegebene chaotische Mannigfaltigkeit der Impressionen noch kein Denken, bis ein Gegenstand fixiert wird und in der bestimmten Einheit die intellektuelle Funktion sich verkündigt. Sind wir dagegen von oben herabgestiegen zur Einheit der zugleich wahrnehmbaren einzelnen Dinge und nehmen nun auch diese heraus, so ist das übrigbleibende Chaos von Impressionen kein Denken mehr. Alles wirkliche bestimmte Denken ist also in das Zusammentreffen der Tätigkeit beider Pole eingeschlossen. (C, 387 f.)

Es fragt sich, ob alles Wissen werdenwollende Denken mit einem von beiden Geöffnetsein zusammenhängt. Dagegen

scheint zu sprechen die Unterscheidung des Wahrnehmens, welches als Inneres und Äußeres jenes beides zu umfassen scheint, und reinen Denkens, welches den Zusammenhang mit Organismus auszuschließen scheint, und wovon jenes zuletzt das reale, dieses das transzendentale Wissen wird. Angenommen, so können wir ein drittes dazu fingieren, welches allein organisch wäre. Dazu haben wir schon das Analogon in den während vollständiger Abstraktion entstehenden und aufbewahrten organischen Eindrücken. Also überall wo die organische Tätigkeit sich entwickelt, beginnt das Differential derselben, ehe die Vernunfttätigkeit eintritt. Wir werden aber zugeben müssen, daß dieses solange noch kein wirkliches Denken ist, sondern nur Denkstoff. Daher ist zu vermuten, daß es mit jenem ebenso steht. Wenn die Ver- [113]
nunfttätigkeit zur organischen als Minimum tritt, sich dann zum Gleichgewicht steigert, zuletzt die organische zurückdrängt, so ist sie nach dem gänzlichen Verschwinden derselben nicht mehr ein wirkliches Denken, sondern nur Denkform. Wenn die Vernunfttätigkeit anfängt, so ist dieses nicht eher ein wirkliches Denken, als wenn die organische eintritt. Das wirkliche Denken wäre sonach eingeschlossen innerhalb des Schoneingetretenseins beider und Nochnichtverschwundenseins einer von beiden. Jener Gegensatz müßte also befaßt werden unter die Duplizität des entgegengesetzten Primates.

Das Hauptzeugnis für uns ist schon dieses, daß kein wirkliches Denken ohne Sprache ist, welche zwar an und für sich keine aufnehmende organische Tätigkeit voraussetzt, aber doch alles für unser Gebiet in Anspruch nimmt, was in der Sprache mit Ausdrücken für solches irgend zusammenhängt. Wollte man nun ein wirkliches Denken außerhalb der Sprache annehmen, so müßte dies auf die gleiche Weise vorgestellt werden können auch vor aller organischen Entwicklung, und dies ist,

was wir durch den Ausdruck angeboren bezeichnen. Nun ist aber kein Gedanke aufzuweisen, der nicht modifiziert würde durch die organische Entwicklung. Also muß auch jeder schon ursprünglich etwas mit dieser Zusammenhängendes in sich haben. Als Beispiel habe ich durchgeführt, von den organischen Eindrücken, die von Sonne und Mond ausgehen, anhebend, die, ehe intellektuelle Funktion, d. h. Wissenwollen hinzutritt, nur Material sind, welches ebensogut innere Wahrnehmung werden kann, als äußere. Dann werden sie Vorstellung, und wir setzen nun alles bis auf die höchste Vervollkommnung des bewaffneten Auges, und alles, was sonst Beobachtung liefert, als die stetige Steigerung der organischen Tätigkeit zum Maximum. Denn denken wir uns diese sich abwendend, so wird sich in der Vorstellung alles mehr hervorheben, was Formel ist, und das Organische wird verbleichen. Wir wollen uns denken, auch die Differenz beider verschwinde in diesem Erbleichen, so bleibt die allgemeine Vorstellung des Weltkörpers zurück, aber als Bild, und wenn alles Bild ver-
[114] schwindet, kann sie auch nicht mehr gedacht werden. Nehmen wir nun, daß alles, was aus den organischen Eindrücken geworden ist, seit dem Hinzutreten der intellektuellen Funktion und durch dieselbe geworden ist, so müssen wir freilich sagen, die Vorstellungen würden nicht so geworden sein, wie sie sind, wenn die Funktion anders wäre. Denken wir sie uns also als das Denkenwollen, aber was vor jener kein wirkliches Denken werden kann, so werden wir sagen müssen, das der organischen Tätigkeit Vorangesetzte in der intellektuellen Funktion sei eine innere Bestimmtheit zu einer solchen Gestaltung des Denkens, also Typus, Charakter, der sich ausprägen will. (D, 453 ff.)

Im Zustand des Streites ist alles vermittelt durch die Sprache; aber auch im einsamen Streit wird das Denken inneres Sprechen um des Festhaltens willen, und wir unter-

scheiden die rein intellektuelle Tätigkeitsseite von der organischen, trotzdem es kein Denken gibt ohne Sprechen. Das Sprechen ist das Dasein des Denkens; die rein intellektuelle Seite ist die reine Tätigkeit. In dieser Beziehung ist aber das Organische nur das letzte. Denken wir aber streitiges Denken über organische Affektionen, so ist das Denkenwollen bestimmt durch die erfolgte organische Affektion. Es kommt darauf an, ob dasselbe auch bei jedem wirklichen Denken stattfindet, daß diese beiden Funktionen dabei tätig sind. (E, 492.)

Wir haben nun schon gesehen, daß im streitigen Denken eine Mannigfaltigkeit des Denkens sowohl in uns, indem wir verschiedene Denkreihen haben, als im Gespräch mit anderen vorausgesetzt wird. Dies andere Denken, welches auch zugleich als ein Sein gegeben ist, ist durch die leibliche Vermittlung mitteilbar und kommt uns eben dadurch erst zum Bewußtsein. Das ist unser Geöffnetsein nach außen. Insofern wir aber unser eigenes Denken festhalten und dieses zum Gegenstande unseres Denkens machen, so daß unser Denken selbst uns als ein Sein gegeben ist, welchem dies Denken über unser Denken entsprechen soll, um ein Wissen über unser Denken zu werden, so unterscheiden wir auch hier die bloße Tätigkeit des Denkens von dem Komplex des Denkens, welches unser Sein ausmacht. Dem Denken ist also hier das Denken als ein Sein gegeben, aber als ein inneres, und diese Richtung ist das Geöffnetsein nach innen. Das Geöffnetsein nach außen hat es aber nicht bloß zu tun mit allem denkenden Sein, sondern, im Zusammenhang mit der äußeren Erscheinung des denkenden Seins, auch mit dem nichtdenkenden Sein, welches zusammen wir die gemeinsame Welt nannten. Dies zusammengenommen ist der Gegenstand für das Geöffnetsein nach außen, so wie unser eigenes denkendes Sein der Gegenstand für das Geöffnetsein nach innen. Ist nun ein Streiten nicht möglich, wenn nicht der Akt des Denkens selbst [115]

von dem Resultate desselben unterschieden wird, so bedarf es eines Mittels, das Gedachte festzuhalten, und das geschieht durch die Sprache. Natürlich braucht das Sprechen kein äußerliches zu sein, vielmehr wird es erst ein solches, wenn der Impuls zum Denkenwollen für andere hinzutritt. Aber dennoch kann man das Denken und das innere Sprechen nicht als ganz gleich ansehen; denn jedem Denken liegt doch ein innerer Impuls zugrunde, von welchem das Denken ausgeht, und dies ist eben das Denken rein für sich in seiner absoluten Innerlichkeit. Sowie sich aber dies näher bestimmt und ein Denken von etwas wird, so tritt das innere Sprechen hinzu, und dasselbe wird ein äußeres, wenn das Denken ein Denken für andere sein will. Das sind also zwei verschiedene Punkte einer und derselben Reihe. Wir nennen nun das Geöffnetsein nach außen, als Tätigkeit betrachtet, die organische, das Geöffnetsein nach innen, als Tätigkeit betrachtet, die intellektuelle Seite des Denkens und stellen uns die Aufgabe, zu zeigen, wie beide zu jedem Denkakte stehen. Ist ein Denkakt ein bestimmter geworden durch eine Einwirkung von außen, so ist schon im ersten Moment des impetus beides vereinigt. Nämlich die Aufforderung zum Denken kommt von außen und beruht auf einer organischen Funktion, aber das Festhalten desselben beruht auf dem Denkenwollen, und hat also seinen Grund in dem Geöffnetsein nach innen. Aber nicht jedes Denken beruht auf einer organischen Affektion, und es fragt sich daher, ob bei jedem Denken beide Funktionen wirksam sind. (E, 491.)

Daß in jedem wirklichen Denken beide Funktionen sind. Erstlich von der intellektuellen ausgehend. Das Denkenwollen wird ein bestimmtes, innerlich oder äußerlich Gesprochenes nur, indem es ethischen oder physikalischen Inhalt bekommt. (E, 492.)

[116]

In der Grundvoraussetzung des streitigen Denkens liegt die Annahme eines allen gemeinsamen Seins außer uns, was durch

leibliche Vermittlung auf uns wirkt. Wollen wir nun ganz im allgemeinen sehen, wie in jedem wirklichen Denken eine Beziehung auf ein außer uns gegebenes Sein liege, so müssen wir uns die Gesamtheit des Wissen werdenwollenden Denkens vorstellen, und das kann nicht geschehen ohne eine gewisse Organisierung desselben. Fragen wir die Geschichte der Philosophie, so finden wir fast überall die Teilung in Physik und Ethik. In der ersteren ist unbezweifelt der Gegenstand des Denkens das außer uns gegebene Sein als gemeinsame Welt; in dem andern Zweige haben wir es zu tun mit den Relationen der einzelnen untereinander, und wenn auch Beziehungen auf die gemeinsame Welt vorkommen, so doch nur in untergeordneter Weise. Aber auch hier liegen organische Affektionen zugrunde, denn ohne dies würde die Annahme der menschlichen Gattung in einer Mehrheit von Einzelwesen nur problematisch sein. Und wenn wir uns denken, es käme hier nur darauf an, die menschlichen Handlungen zu bestimmen, so sind diese doch immer nur in den einzelnen als solchen gegeben. Und wenn wir uns auch eine Unentschiedenheit denken in Beziehung auf die Bestimmung einer Handlung, die also noch gar nicht da ist, so entsteht die Entscheidung nur durch die Beziehung auf einen äußeren Gegenstand, und anders kann sie im Denken gar nicht vorkommen. Das Vorbilden einer Handlung ist also gleichsam nur das Antizipieren der Wahrnehmung des Gegenstandes, worauf sie sich bezieht. Handelt es sich aber bloß um einen Akt des einzelnen ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand, so wird der einzelne als eine persona duplex vorgestellt, nämlich erstens als der, von welchem die Handlung ausgeht, zweitens als der, welchen sie betrifft, und darin liegt dann zugleich eine Vielheit und eine Einheit. Nämlich als Handelnder ist er eine Einheit, als der, den die Handlung betrifft, eine Vielheit; denn sobald ein Zustand streitigen Denkens ist, so wird die Handlung vorgestellt als eine, welche geschehen kann oder nicht. Geschieht sie, so entsteht

[117] etwas in demjenigen, welchen die Handlung betrifft. Geschieht sie nicht, so entsteht nichts. Er wird also als eine Vielheit dargestellt, indem er dargestellt wird als einer, der bleiben kann, wie er ist, oder auch anders werden kann. Die Einheit repräsentiert nun das Intellektuelle, die Vielheit den Organismus. Denn daß die Handlung als so oder so ausführbar gedacht wird, ist nur möglich durch den Organismus. So haben wir also von beiden Arten des Denkens dasselbe gefunden, nämlich daß der innere Impuls zum Denken nur dann ein bestimmtes Denken von etwas wird, wenn organische Affektionen hinzutreten. (E, 492 f.)

Fällt nun alles Denken in diese Duplizität des Ethischen und Physischen? Geschichtlich finden wir noch ein drittes Gebiet, das Logische, d. h. das Denken, dessen Gegenstand das Denken selbst ist. Darunter gehört beides, sowohl das Denken des Denkens in seiner Fortschreitung, als in seinem absoluten Anfang, also allem wirklichen Denken auf jedem Punkte der Fortschreitung gleichmäßig zugrunde liegend. Jenes erste nun kann uns nur als wirkliches bestimmtes Denken gegeben sein, und ein solches wird nur festgehalten durch die Sprache, d. h. durch organische Tätigkeit, das zweite aber, das die Prinzipien für alles Denken aufstellt, scheint nichts gemein zu haben mit der organischen Funktion. Aber es scheint nur so. Denn soll uns die Richtung zum Denken Gegenstand des Denkens werden, so muß sie zugleich als ein wirkliches Denken gegeben sein. Dann liegt aber immer darin die Beziehung der reinen inneren Agilität, die wir Geist oder Intelligenz nennen, auf einen Komplex, den wir Organismus nennen, zugrunde, und anders entsteht kein wirkliches Denken. Also auch hier beide Elemente. (E, 493.)

9. Der transzendente Grund des wissenwollenden Denkens.

[124] Zugrunde liegt also allem Denken die Aufeinanderbeziehung der organischen und intellektuellen Seite, und Überzeugung ist nur, wenn gesetzt wird, daß, wenn aus

der Wahrnehmung alles Chaotische verschwunden ist, alsdann auch der ganze intellektuelle Prozeß auf sie bezogen ist, und ebenso, daß nicht eher ein Anfang gemacht ist zum wirklichen Denken, bis der intellektuelle Prozeß in das Chaos eingetreten ist, und so auch auf der anderen Seite, bis irgendeine organische Ausfüllung begonnen hat. (D, 460.)

Die Grundlage alles Denkens, welches Wissen werden will, ist also die Beziehung beider Prozesse aufeinander, und zwar erstlich im Allgemeinen, dann aber auch in der Vereinzelung, welche die notwendige Form der zeitlichen Entwickelung ist. Wird nun ein organischer Ort auf einen intellektuellen so bezogen, daß die Vollendung des Wissens dieselbe Beziehung beibehält, so ist das Denken ein Wissen; wo nicht, dann nicht. Solange also wechseln die Beziehungen, und indem der eine so bezieht, der andere anders, und jeder doch glauben kann zu wissen, besteht der Zustand streitiger Vorstellungen. Das Denken ist noch nicht vollendet und also auch das Wissen nicht, solange in der organischen Totalität noch Chaotisches zurückgeblieben und in der intellektuellen Totalität noch unbestimmt geeint wird und Entgegengesetztes nicht organisch ausgefüllt ist. Da aber die unendliche Unbestimmtheit auch ins Unendliche teilbar ist, so gilt dasselbe auch von dem einzelnen Denken. Solange es nicht vollständiges Wissen ist, muß entweder Organisches darin unbestimmt sein (Chaos), oder Intellektuelles unausgefüllt (Ding). (D, 456 f.)

Im Materialismus wird das Denken als Wirkung oder [125]
Erscheinung der Materie gesetzt. Die Wahrheit darin bezieht sich auf die Seite der organischen Funktion, die formale fehlt ganz. Die unbewußte Idee des Absoluten sträubt sich gegen die Unterordnung des Denkens unter die Materie, und so bildet sich bei vielen ein theistischer Materialismus, d. h. die gesamte Materie steht wieder unter einem höheren Denken, und so konstituiert sich die Idee auf eine sekundäre Art und

als Inkonsistenz. Im Spiritualismus wird die Materie auf Leibnizsche oder Fichtesche Weise als Erscheinung des Geistes angesehen. Dagegen sträubt sich die unbewußte Idee, und es wird, indem das Dasein vernichtet wird, über das Ich ein höheres, absolutes Sein gesetzt. Wenn dieses etwas sein soll, muß es die wahre Idee des Absoluten sein, aber dann hört auch die Vernichtung des Daseins auf. Die Wahrheit bezieht sich hier auf die formale Funktion, aber die organische ist nicht zu begreifen, also die Idee des Wissens auch zerstört. (A, 331.)

Ist nun die allgemeine Grundlage des Denkens die Beziehung beider Funktionen aufeinander, und es fragt sich nach dem transzendenten Grunde des Wissens, und zwar sofern mit diesem die Überzeugung gesetzt ist, so müssen wir auf den Kindheitszustand zurückgehen, wo mit dem Nichtauseinandertreten jener Duplizität auch noch keine Überzeugung gesetzt ist, aber auch kein Bewußtsein und keine Kontinuität des Denkens. Von der Sprachentwicklung an, wo also bewußte Gemeinschaft des Denkens beginnt und dialektisches Verfahren, entsteht auch Bewußtsein und Kontinuität, und damit auch Überzeugung und Annäherung an das Wissen. Darin liegt nun, daß jeder für sich und alle für jeden Sein sind, nämlich denkendes Sein, und daß das gemeinschaftlich gesetzte Denken seiendes Denken ist, d. i. Wirksames und Passives, Zusammenfaßbares und Entgegensetzbares. In diesen beiden zusammengehörigen Formeln ist das Sein das dem Denkenden und nicht Denkenden Gemeinsame, das dem Seienden und nicht Seienden Gemeinsame. Jenes ist das Gebiet des Organischen, denn durch dieses hängt der Mensch mit dem übrigen Sein zusammen, indem durch die organische Impression das Sein außer
[126] dem Menschen in ihm gesetzt wird und durch organische Wirksamkeit das Sein des Menschen in das Sein außer ihm gesetzt wird; dieses ist das Gebiet des konstruktiven Prozesses (wes-

halb wir auch das Denken mit diesem Übergewicht das Denken im engeren Sinne nennen). Annäherung des Wissens ist die Identität beider; denn das gesamte seiende Denken, in jedem denkenden Sein gesetzt, ist das Wissen. Dieses also ist bedingt durch die Beziehung des Denkens auf die Gesamtheit des Seins und des Seins auf die Gesamtheit des Denkens, und zwar so, daß beides dasselbe ist, nur auf andere Weise. Die Gesamtheit des auf das Denken beziehbaren Seins ist das Reale (zu welchem insofern das denkende Sein auch gehört); die Gesamtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens ist das Ideale, wozu also insofern auch das denkende Sein gehört, in welchem daher diese Identität unmittelbar gegeben ist. Der Schein, als ob in diesem Gegensatz, dessen Bezeichnung übrigens gleichgültig ist, das Reale als Außenwelt, als nur nicht denkendes Sein, ein Geringeres, sonach der Gegensatz nicht gleich wäre, verschwindet durch diesen letzten Zusatz. Denn auch das denkende Sein ist als Sein Reales, und auch das äußere Sein ist als für die Entgegensetzung zusammenfaßbar, und umgekehrt, Ideales. Also die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens. Indessen ist dies nur Formel und das Übergewicht der Konstruktion in diesem Ausdruck nicht zu verkennen. (D, 460 f.)

Diese Grundvoraussetzung von der Zusammengehörigkeit beider Pole und der Beziehung jedes Etwas in dem einen, auf ein Etwas in dem andern ist keines Beweises fähig. Wer sie anfechten will, muß das Denken aufgeben; denn in jedem Denken geht er von ihr aus. Sie ist also die Zusammengehörigkeit der Welt und der Denktätigkeit des menschlichen Geistes. Die Welt drückt sich aus im Typus des menschlichen Geistes, und dieser Typus stellt sich dar in der Welt. (D, 457.)

In Beziehung auf das Transzendente ist der Einfluß der individuellen Differenz an sich Null, denn er beherrscht nur das Gebiet der zeitlichen Entwicklung des Denkens. Hier
[127] aber haben wir es mit dem außer und vor dieser liegenden zu tun. Doch folgt daraus, daß wir auch bei dieser Untersuchung am meisten von den Bestimmungen des Wissens ausgehen müssen, welche diesem Einfluß am wenigsten ausgesetzt sind. Die Gleichmäßigkeit setzt gerade die Ausgleichung des Individuellen als geschehen voraus, und die Differenz wird also gesetzt, solange man das Wissen im Werden denkt. Ebenso ist der allgemeine Zusammenhang auch der des Individualisierten. Nur die Überzeugung ist dieselbe, wo die Differenz aufgehoben ist und wo sie besteht. Die Vollständigkeit läßt sich ausdrücken durch Erweiterung der Formel*): Verum sui index et falsi. (D, 459 f.)

[185] ***21. Das Sein und dessen Formen.***

(Substanziale Formen, Raum und Zeit, Kausalität, Materie, Beharrlichkeit und Flufs des Seins, Freiheit und Notwendigkeit des Seins.)

Alles Wissen setzt Parallelismus des Denkens und Seins voraus. Also auch im Sein wie im Denken ein Hinaufsteigen. (G, 55.)

Soll es ein Wissen unter der Form des Begriffs geben, daß also dem im Begriff Gedachten ein Sein entspricht, so muß im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden.

Denn der Begriff hatte in diesem Gegensatz sein Wesen, und alles in ihm Gesetzte war in dieser Form gesetzt. Es gibt also nichts, worin das Sein dem Begriff als solchem entsprechen kann, als dieses. — Diese Lehre ist die Lehre von den Ideen oder dem Realismus der Begriffe. Diese Theorie hängt schon zusammen mit dem Verwerfen der realistischen Ansicht als ausschließend, und man muß hier gegenüberstellen Realismus der Begriffe und Realismus der einzelnen Dinge. Denn wenn die absolute unbestimmte Mannigfaltigkeit nicht das ganze Sein

*) von Spinoza.

ist, so muß es, da jene unter dem Begriff liegt, ein dem Begriff gleichgestelltes oder auch über ihn gestelltes Sein geben. Wenn man die Lehre von den Ideen und die Lehre vom Realismus der Begriffe gleich stellt, so setzt man Idee und Begriff nicht gleich. Im antiken platonischen Sprachgebrauch werden die drei Wort *εἶδος ἰδέα γένος* vermischt gebraucht, teils für das im Denken, teils für das im Sein gesetzte Allgemeine. Später hat man Idee für das letztere genommen, oder auch für den Begriff als Wissen, also inwiefern ihm ein solches entspricht. (§ 180.)

Es bleibt nichts übrig von einem Begriff, wenn man das wegnimmt, was sich auf den höheren bezieht, unter dem er steht, und auf die niederen, die er sich aus sich entwickelt. Diese Lehre ist nun direkt, was aus Verwerfung des Idealismus und Realismus indirekt zusammengesetzt war. Denn wenn auch dem niedrigsten Begriff, der nur in eigentlichen Urteilen entwickelt werden kann, das Sein entspricht, so kann auch in Urteilen gewußt werden, sofern das Einzelne einen Anteil hat an der Natur des Allgemeinen, d. h. gegenüberstehend dem sich von selbst verstehenden Realismus der Ideen ergibt sich der Idealismus des Realen. (C, 414 f.) [186]

Die Selbigkeit der Form beim Wechsel des Stoffes ist das dem Begriffe entsprechende Sein, oder: Was uns bei Verschiedenheit des Stoffes, d. h. der Raum- und Zeiterfüllung, als dasselbe gegeben ist, das ist das dem Begriff entsprechende Sein. Das Einzelne als solches ist noch kein Begriff; es wird erst ein solcher durch die Beziehung auf den allgemeinen Begriff, d. h. indem es als in der Wiederholbarkeit dasselbe bleibend gedacht wird. Ohne solche Wiederholbarkeit aber auch keine Vervollkommnung des Begriffs. Nehmen wir hinzu, daß es gar keine Vollendung des Wissens geben könnte, als durch die Zusammenfassung des Wissens aller Denkenden, d. h. die Substitution der Denkakte des einen in die des anderen, so haben wir als notwendige Voraussetzung der Fortentwicklung des Begriffs die Identität der Form bei der Differenz des Stoffs. Feste Form des Seins heißt also die Wiederholung derselben in-

tellektuellen Tätigkeit an anderem Stoff, welches das Wesen des Begriffs ist, und worin eben dieses liegt, daß der Begriff als Resultat der intellektuellen Funktion dem Verhalten des Seins in sich selbst entspricht. (E, 511.)

Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes, oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet; und das Höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen.

Also das den Gattungen und Arten als allgemeinen Begriffen entsprechende Sein sind die lebendigen Kräfte als für sich gesetztes und setzbares Sein, und das den einzelnen Vorstellungen als niederen Entsprechende sind die Erscheinungen. (§ 181.)

Hiernach kommt also die Kraft nie anders als durch ihre Erscheinung ins Bewußtsein, und die Erscheinung wiederum bringt wesentlich nicht sich selbst, sondern ihre Kraft ins Bewußtsein. (C, 415.)

[187] Auch das einzelne Ding als Kraft kommt nur durch seine Zustände als Erscheinungen ins Bewußtsein, und auch die Gattung als Erscheinung bringt nur ihre Kraft (z. B. das tierische Leben) ins Bewußtsein. Beispiel: Menschliche Natur. Sie teilt sich in Funktionen; jede von diesen ist Kraft (abgesehen von ihren Äußerungen im Zusammenhange mit anderen nennen wir sie Vermögen), die wirklich wird in verschiedentlich modifizierten Aktionen. Nur die einzelne Aktion im einzelnen Menschen ist bloß Erscheinung; allein der einzelne Mensch selbst ist wieder eine lebendige Einheit von Kräften; denn er bringt nicht nur Aktionen dieser einzelnen Funktion auf eine übereinstimmende Weise hervor, son-

dern auch alle anderen, und ist also eine eigentümliche Totalität. Aber er ist Erscheinung seiner Volkstümlichkeit, welche lebendige, in der gleichmäßigen Reproduktion einzelner Wesen sich erhaltende Kraft ist. Diese ist wiederum Erscheinung der Rasse, und so ist auch die menschliche Natur wieder Erscheinung der geistigen Lebenskraft. (C, 415.)

Über die hier gebrauchten neuen (d. h. in unseren Auseinandersetzungen noch nicht vorgekommenen) Ausdrücke (E, 510.)

Die Sprache fängt niemals an, sich durch die Wissenschaft zu bilden, sondern durch den allgemeinen Verkehr; die Wissenschaft kommt erst später dazu und bringt nur eine Erweiterung, keine neue Schöpfung, in der Sprache hervor. Da nun die Wissenschaft oft die Richtung nimmt, von vorn anzufangen, so muß sie für neue Gedanken auch neue Ausdrücke wählen. Neue Stammwörter zu bilden, würde nichts helfen, da diese doch wieder durch schon vorhandene erklärt werden müßten; man muß also Ausdrücke des gewöhnlichen Lebens in einem andern Sinne nehmen, und es kommt nur darauf an zu zeigen, in welchem, und daß dieser nicht willkürlich gewählt ist, sondern mit dem gewöhnlichen in Analogie steht. Dies wird nun unsere Aufgabe sein in Beziehung auf die von uns gewählten Ausdrücke: „Feststehende, sich gleichbleibende Form des Seins“ als entsprechend dem Begriff überhaupt, „Kraft“ und „Erscheinung“ als entsprechend dem höheren und niederen Begriff, und „Tatsache“ als entsprechend dem Urteil. (E, 510 f.)

Wir brauchen „Kraft“ für das auf den Organismus wirksame [188]
Sein, „Erscheinung“ aber unterscheiden wir auch im gemeinen Gebrauch von Schein, letzteren als indifferent gegen Wahrheit. Zu dem, was wir Erscheinung nennen, suchen wir die Kraft, wenn sie noch nicht gegeben ist. Im Begriff Kraft ist also gesetzt: Wiederholbar sich wirksam beweisendes Sein als selbiges in mehreren (gegebenen oder zu suchenden Ver-

schiedenen). Im Begriff Erscheinung ist gesetzt: Mehrere Verschiedene, gleiches Wirksames. Alles so Gesetzte ist auch das andere zwischen beiden Seinsgrenzen, die den Begriffsgrenzen entsprechen. (E, 512.)

Man könnte denken, auf Subjektsbegriff wäre eher Form anwendbar, und auf Prädikatsbegriff eher Kraft; alsdann, wenn Kraft und Erscheinung als zusammengehörig gelten, würde zum niedern Begriff auf der Subjektsseite ein anderer Terminus erfordert. Allein auch Prädikatsbegriff ist Form des Seins, nur mit Richtung auf die Gemeinschaftlichkeit. (E, 511.)

Äußerlich betrachtet, scheint der obige Ausdruck „feste Form des Seins" mehr auf die Subjektsbegriffe, und der Ausdruck „Kraft" mehr auf die Prädikatsbegriffe zu passen, dann aber auch der Ausdruck „Erscheinung" für diese letzteren geeigneter. Dem ist aber nicht so. Bleiben wir nämlich bei dem ursprünglichen Subjektsbegriffe stehen, so ist der gewöhnliche Ausdruck für das Sein, das dem höheren Begriffe entspricht, „Gattung", und für das, was dem niederen entspricht, „Art". Am bestimmtesten ist uns das gegeben im Gebiet der lebendigen Wesen, und da können wir den Gegensatz von Gattung und Art ganz dem von Kraft und Erscheinung gleichsetzen. Denn in jeder Gattung lebendiger Wesen ist eine eigentümliche Lebenskraft, und die Gesamtheit ihrer Erscheinungen sind die Arten. (E, 512.) Der Gegensatz ist ein fließender, d. h. die Prädikatsbegriffe als Kraft sind ebenso feste Formen des Seins wie die Subjektsbegriffe als Dinge, und umgekehrt. Jede Kraft hat ihre verschiedene Arten und Weisen zu sein, und das sind ihre Erscheinungen. Aber weil sie sich in bestimmten Tätigkeiten wiederholen, so sind sie feste Formen des Seins, und nur die Tatsachen sind es, die das Wechselnde aussagen. Diese liegen aber im Gebiet des Urteils. (E, 510.)

[189] Die niederen Begriffe sind nur des höheren Begriffes Art und Weise zu erscheinen, der höhere Begriff ist die lebendige

Quelle der Erscheinungen. Wir werden aber auch sagen können: Das Sein, welches dem System der Begriffe entspricht, ist gesetzt in den Kräften, und das Sein, welches der Gesamtheit der Urteile entspricht, ist gesetzt in den Erscheinungen. Die Erscheinungen sind nichts, als die aus den Kräften hervorgegangenen Tatsachen; das sich gleichbleibende Sein ist also das System der Kräfte, das sich beständig verändernde ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. (E, 510.)

Wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besonderer und ein besonderer ein allgemeiner sein kann und eben dadurch das Gebiet des Begriffs beschränkt ist, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden, und ist eben dadurch das Gebiet des substantiellen Seins begrenzt.

Die untergeordnete = mehr spezifische Kraft ist eine von den Erscheinungen einer höheren, und jedes einzelne Ding (Mensch), in Beziehung auf seine Gattung (Menschheit) nur Erscheinung, ist doch wieder Kraft, insofern es eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen aus seiner Einheit, die insofern auch im Begriff zusammengefaßt werden kann, hervorbringt, und so überall. (§ 182.)

Die gemeinsame Form des Seins und Denkens in ihrem relativen Gegensatze ist wohl Raum und Zeit: Raum des Seins an sich und Zeit des Seins in bezug auf das Denken, Zeit des Denkens an sich und Raum des Denkens in bezug auf das Sein. (G, 23.)

Auch die allgemeinen Dinge stehen unter der Form des Raumes. Die Art, wie die lebendigen Kräfte über die Erde verbreitet sind, und das Maß, in welchem sie einzelnes erzeugen, sind räumliche Verhältnisse. Ebenso haben sie zeitliche; in der Zeit sind Ungleichheiten der erzeugenden Kraft und ungleiche Verhältnisse ihrer verschiedenen Funktionen. Raum und Zeit sind die Art und Weise zu sein der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellungen, was aus unserer Hauptansicht des Wissens folgt, weil alles reale Wissen zu-

gleich ein quatitatives ist. Beide Formen sind also in der Vorstellung sowohl, als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden sie seien, ist leer. Die Frage, ob der Raum etwas
[190] für sich sei, beruht immer, wenn auch noch so versteckt, auf der Vorstellung vom leeren Raum. Es gibt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt ist, so ist er mit Aktion erfüllt. Alles, was unter der Form des Gegensatzes steht, steht auch unter beiden. Mit dem geteilten und relativen Sein sind sie zugleich gesetzt. Der Raum ist das Außereinander des Seins, die Zeit das Außereinander des Tuns. Der innere Raum oder erfüllte Raum repräsentiert die Mannigfaltigkeit des Dinges in der Einheit seines Seins. Jeder erfüllte Raum repräsentiert einen inneren Gegensatz; wo dieser aufhört, wie zwischen Seele und Leib, da ist auch kein Raumverhältnis. Jeder Zwischenraum repräsentiert einen äußeren Gegensatz; wo dieser aufhört, wie bei der Welt überhaupt, da ist auch kein Zwischenraum. Die Aktion vernichtet den Raum. Zwei Agentia sind sich unmittelbar gegenwärtig. Der äußere Gegensatz einer Aktion, wodurch sie sich von einer anderen unterscheidet, wird bezeichnet durch die erfüllte Zeit; der innere Gegensatz, wodurch sie in sich selbst in Aktion und Reaktion zerfällt, wird bezeichnet durch die Zwischenzeit. Diese Anschauung von der Bedeutung von Raum und Zeit ist nur hierher gehörig. Alles weitere wäre entweder physisch oder mathematisch. (A, 335 f.)

Dem Urteile entspricht die Tatsache. Nämlich dem eigentlichen, nachdem alles in den Begriff Aufnehmbare schon aufgenommen ist. Tatsache = der Wechsel des in seiner Einheit gleichen Seins, als Moment der Tätigkeit und der Passivität. (E, 512.)

Inwiefern der Form des Urteils das Sein entspricht, muß gesetzt sein eine Gemeinschaftlichkeit des Seins oder ein System der gegenseitigen Einwirkung der Dinge.

Wie die Hineinsetzung des Prädikates in das Subjekt etwas in diesem nicht Liegendes ist, so muß auch in dem, unter den Gegensatz von Kraft und Erscheinung gestellten Sein etwas gesetzt werden, das in jedem nur zum Teil gegründet ist und einen Teil seines Grundes anderwärts hat. Und wie das Prädikat in mehreren Subjekten dasselbe, nirgend aber für sich gesetzt, ist weil es sonst Subjekt würde, so muß auch in dem subjektischen Sein etwas, in vielen dasselbe, aber nirgend für sich gesetzt sein, weil es sonst auch als eine Identität des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung gesetzt wäre. — Der andere Teil des [191] Grundes kann daher nur im andern für sich gesetzt sein, welches, eben wie dasselbe Prädikat in vielen ist und demselben Subjekte viele Prädikate zukommen, ein durchaus Gegenseitiges sein muß. Das dem Urteil entsprechende Sein ist also das Zusammensein der Dinge, vermöge dessen jedes im andern ist und sowohl in ihm hervorbringt, als von ihm leidet. — Diese Gemeinschaft ist nicht die des Auf- und Absteigens, denn diese ist ein gänzliches Gegründetsein, nicht ein partielles, sondern sie ist eine völlig werdende, jedes für sich Gesetzten mit dem andern, nicht inwiefern es ein Höheres oder Niederes zu ihm ist, sondern inwiefern ein anderes. — Das Gebiet dieser Gemeinschaft ist das Zufällige und Veränderliche zu dem Beharrlichen und Wesentlichen, welches im Gegensatz von Kraft und Erscheinung gesetzt ist, jenes aber besteht in der Gegenseitigkeit von Ursache und Wirkung. (§ 193.)

Die Gemeinschaftlichkeit des Seins darf nur von oben resumiert werden, und es kommt nur noch darauf an zu zeigen, daß diese in dem Gegensatz von Ursache und Wirkung ausgedrückt ist. Die wahre Ursächlichkeit im wirklichen Sein ist aber immer nur etwas Momentanes. Kein Ding ist Ursache, d. h. bewirkt einen bestimmten Erfolg, nur durch sein Sein, sondern durch sein irgendwie Bestimmtsein, welches nicht in ihm selbst gegründet ist, also inwiefern anderes in ihm gesetzt ist. Ebenso auch jedes Tätige, sofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird in seiner Tätigkeit auf anderes bestimmt, und es entsteht also eine neue Ursächlichkeit. An diesem System hat übrigens alles Anteil, was in einem Subjekt geschieht. Denn auch das im Wesen Liegende, z. B. Blühen vor der Frucht bei der Pflanze, ist doch seiner Zeitlichkeit nach nicht durch das Wesen, sondern durch anderes, z. B. hier durch die atmosphärischen Verhältnisse bestimmt. (C, 418 f.)

Das Sein, welches der Form des Urteils ausgezeichnet entspricht, ist das vereinzelte; alles andere nur insofern es doch unter dieser Form gesetzt ist.

Die einzelnen Dinge als Exemplare ihrer Art angesehen, bilden hier eine Abstufung, die man nicht übersehen kann; denn sie konstituieren auf eine eigene Weise ihre Art und fassen auch auf eine eigene Weise ihre Erscheinungen unter sich. — Die unmittelbaren Erscheinungen werden nur in einem unvollkommenen Urteil in das Bewußtsein aufgenommen; sie sind in anderem, aber wenn nicht im einzelnen Dinge, dann auf unbestimmte Art. Die einzelnen Dinge selbst sind gleich der Totalität ihrer Zustände und Aktionen,
[192] und ihr Dasein ist, NB. unter der feststehenden Form des Dinges, ein immer wechselnder Ausdruck seines Zusammenseins mit allem anderen. — Die Arten, und höher hinauf, drücken nicht unmittelbar in sich selbst das Zusammensein der Dinge aus und gehen nicht in einer Totalität von Ursachen und Wirkungen auf; aber sofern sie in der Produktion der einzelnen Dinge und Arten aufgehen, und was in diesen gesetzt ist, seiner Wirklichkeit nach nicht in ihnen allein gegründet ist, drücken sie ebenfalls das Zusammensein aus. Wie z. B. das Sein gewisser Arten in der Gattung an ein gewisses Klima gebunden ist, drückt das Zusammensein der lebendigen Kraft der Gattung mit den verschiedenen Naturbedingungen aus und kann daher in den Begriff der Gattung an sich niemals aufgenommen werden. So haben die allgemeinen Dinge einen zwar untergeordneten, aber doch wesentlichen Anteil an der Form des Urteils, aber nur inwiefern sie als einzelnes Wirkliches in der Trennung der Kraft und Erscheinung, nicht in der Identität von beiden, als produktive Form gesetzt sind. (§ 194.)

Jedes Gebiet eines Zusammenseins muß also auch ein für sich Gesetztes sein, oder ein organischer Bestandteil des Systems der Kräfte.

Bei Urteilen, in welchen beide Faktoren ausgedrückt sind und zu gleichen Anteilen stehen, z. B. A und B lieben sich, ist klar, daß dieses Kausalitätsverhältnis nur stattfindet, insofern beide in e i n e m Höheren (Kunst, Wissenschaft, Staat) zusammengefaßt sind. Insofern also dieses Höhere als lebendige Kraft gesetzt ist, ist ihrer, als individueller Bestandteile, Aufeinanderwirken auch gesetzt. Dasselbe wird in allen ähnlichen Fällen, auch auf dem physischen Gebiet, gelten. — Wenn die beiden Faktoren in einem Urteil zu ungleichen Anteilen stehen, z. B. A lehrt B, so macht dies keine Änderung; denn es ist nur ausgedrückt, daß das Gemeinsame in jedem von ihnen auf verschiedene Weise gesetzt ist, z. B. als Rezeptivität und Spontaneität. Aber wenn ein Gebiet des Wissens als lebendige

Kraft gesetzt ist, so ist notwendig ein Trieb der Mitteilung gesetzt unter beiden Differenzen und ein Zusammentreffen beider zu gemeinsamer Aktion. — Bei Urteilen, wo nur ein Faktor ausgedrückt ist, latitiert als anderer ein höheres oder niederes Sein, dessen Zusammensein mit dem niederen oder höheren ein vermitteltes ist; z. B. A lernt: Gebiete des Wissens als höhere Kraft sind vorausgesetzt, woraus er schöpft, das Resultat ist also eine gemeinschaftliche Aktion; aber er schöpft nur aus dem Ganzen, indem er von einem einzelnen schöpft. Der Baum blüht: Zusammenwirken des allgemeinen Lebens der Erde mit dem einzelnen; der einzelne Baum hat daran nur Teil, insofern er in die Gesamtheit des Einzellebens aufgenommen ist. Die Sonne wärmt: dies ist kein Zustand in der Sonne, sondern Aktion, setzt also Wärmungsfähiges voraus, worauf sie geht, welches in einem von jenen Gebieten liegen wird. Das Einzelleben und Allgemeinleben ist aber zusammengefaßt in dem Leben der Erde, und wie dieses gesetzt ist, [193] ist auch jene Teilung und das Aufeinanderwirken beider Teile gesetzt. — Auch wenn im Urteil beide Faktoren ausgedrückt sind, der eine aber ein höherer ist, ist die Gemeinschaft nur vermittelt, und das gesuchte, für sich gesetzte Sein ist das über dem genannten und vermittelten höheren gesetzte, z. B. die Sonne wärmt den Stein, aber nur sofern sie die Atmosphäre, d. h. das allgemeine Leben der Erde wärmt, und dies nur, sofern sie mit der Erde überhaupt, und dies nur, sofern sie mit dem ganzen Planetensystem zusammen ist. (§ 199.)

Dem Begriff, in der Totalität betrachtet, entspricht das be- [198]
stimmt gesonderte, relativ für sich gesetzte Sein, aber als Einheit der weltbildenden Kraft, deren Erscheinung die untergeordneten Systeme und Kräfte sind bis zur Gesamtheit von diesen selbst, sofern sie noch einzelnes bestimmen. Dem eigentlichen Urteil in der Totalität entspricht das gemeinschaftliche Sein der Einzelgesamtheit. (E, 512 f.)

Alles endliche Sein geht ebensowohl in dem System von Ursachen und Wirkungen, als in dem System der substantiellen Formen auf, und es ist dasselbe Sein, welches der Form des Begriffs und welches der Form des Urteils entspricht.

Nämlich alles uns wirklich gegebene Sein. Die Mehrheit der Weltkörper ist uns zwar als dem unsrigen Gleichgesetzte nicht gegeben, aber Zusammensein des unsrigen mit ihnen ist uns schon durch ihr mathematisches Verhältnis gegeben. Da nun alles Sein, was dem Begriff entspricht, in dem idealen und realen System unseres Weltkörpers gegeben ist, alle der Erde eingeborenen Kräfte aber als ihre Aktionen durch ihr Zusammensein mit den andern Weltkörpern bestimmt

[199] sein müssen, so ist das System der Kräfte und das Sytem der Wirkungen und Ursachen dasselbe Sein. — Und da im Zusammensein mit andern unser Weltkörper doch als ein einzelner erscheint, so geht sein Dasein ganz im System der Veränderungen auf. (§ 195.)

Wenn wir uns den ganzen Umfang des Seins vor Augen halten, der Gegenstand des Wissens werden kann, so scheint er zwar unendlich zu sein, aber eigentlich ist doch unser Weltkörper bloß Gegenstand des Wissens. Nur noch das bringen wir heraus, daß er, als einzelnes betrachtet, Teil ist eines größeren Ganzen, aber außer ihm wird unser Begriff sehr unvollkommen und das Urteil nur spärlich; denn das mathematische Verhältnis der Weltkörper gibt doch nichts als Formeln. Der vollständig begrenzte Gegenstand unseres Wissens stellt also das Sein dar in unserem Weltkörper und seine unmittelbaren Beziehungen zu den übrigen Weltkörpern. Was ist denn nun das System unserer Begriffe, so daß unser Denken dem Sein entsprechend ein Wissen ist? Es sind die verschiedenen Gattungen der lebendigen Wesen in den verschiedenen Abstufungen der Identität des Geistigen und Sinnlichen, und das ganze System der elementaren Kräfte, welche das ganze anorganische Gebiet des Seins umfassen. Dieses ganze Sein können wir auch wissen unter der Form einer unendlichen Menge von Urteilen. Die lebendigen Kräfte, als Begriffe aufgefaßt, sind nur in der Totalität ihrer Aktionen, die wir als Urteile auffassen. Haben wir also alle diese Urteile, so haben wir nicht das System der Begriffe, wohl aber die Totalität des Seins, dieselbe, die wir auch haben, wenn wir das System der Begriffe bilden. Ebenso, setzen wir das vollständige System der Begriffe, so setzen wir auch die Verwandtschaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des Lebendigen und Elementaren. Haben wir das, so haben wir nicht die Totalität von Urteilen, wohl aber die ganze Totalität des Seins, dieselbe, die wir in der Totalität der Urteile haben würden, denn das Urteil gibt uns die Kräfte in ihren Aktionen, wie sie in Zeit

und Raum verschieden sind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen der Dinge sind diese nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandtschaft nach ist alles dasjenige, was unter der Form des Prädikats ist, mitgesetzt. (B, 128.)

22. Das empirische oder historische und das spekulative Wissen. [200]

Das Wissen unter beiden Formen geht also auf denselben Gegenstand, und ist sich auch der Form nach nur relativ entgegengesetzt, und es gibt ein Wissen mit dominierender Begriffsform, wobei das Urteil nur als conditio sine qua non erscheint, oder ein spekulatives Wissen, und ein Wissen mit dominierender Urteilsform, wobei der Begriff nur als Bedingung erscheint, d. h. das empirische oder historische Wissen.

Die Naturbeschreibung, welche lebendige Kräfte aufzählt, müßte hiernach das Spekulative auf der Seite der Naturwissenschaft sein, sie erscheint aber offenbar als das Empirische; und die eigentliche sogenannte Physik, die es mit den Aktionen zu tun hat, müßte das Empirische sein, sie ist aber offenbar das Spekulative, denn sie konstruiert. Diese Einwendung hebt sich bei näherer Betrachtung. Die Naturbeschreibung ist allerdings aus einem Aggregat von Beschreibungen entstanden. Sie wächst von außen; neue Gattungen und Arten werden entdeckt, ohne daß man vorher die Lücke gefühlt hätte. Allein man sieht auch, daß alle ihre Begriffe unvollständig sind und alle Teilungsgründe unzuverlässig, und daß sie nur wird Wissenschaft werden, wenn sie sich umkehrt, und wenn die niederen Begriffe wirklich als das System der Produktionen des höheren erscheinen und der begleitende sinnliche Typus der Ausdruck einer Idee ist. Die sogenannte Physik hat es freilich mit den Aktionen zu tun; aber teils ist ihr spekulatives Verfahren nur scheinbar; es besteht in Sprüngen vom untersten zum obersten, von den einzelnen Erscheinungen zu den allgemeinsten Kräften, teils geht sie zwar von den Aktionen aus, aber nicht auf sie hin; denn näher besehen, geht ihre ganze Tendenz auf Auffindung des Identischen und Differenten in den verschiedenen Gebieten des Lebens, also sucht sie die Prinzipien der Naturbeschreibung. — Auf dem ethischen Gebiet ist die Kongruenz klar. Die eigentliche Ethik handelt von den feststehenden Formen und trägt offenbar den spekulativen Charakter. Die Geschichte handelt von den Aktionen und trägt offenbar den empirischen Charakter. Die Ethik empirisch behandeln wollen, wird offenbar

für Unvermögen, und die Geschichte spekulativ behandeln wollen, wird allgemein für verkehrt erkannt. (§ 197.)

Jede Tatsache, als Urteil ausgesprochen, liegt an und für sich in einem unbestimmten Gebiet. Nur wenn die höhere Einheit des Seins gefunden ist, worin beide Punkte eins sind, ist ein bestimmtes Gebiet da und die Möglichkeit, daß ich das Sein unter den beiden Formen begreifen kann. Dieses Verhältnis als reines
[201] Verhältnis, diese Identität des Begriffs, der der höchste ist in dieser Beziehung, und eines Subjekts, das höher ist, als eine Masse von anderen, ist der Grund, daß man ein Wissen begrenzt und in ein solches teilen kann, das spekulativ und empirisch ist. Das heißt jede Einheit eines Gebietes des Wissens muß das an sich haben, daß alle Prädikate, die darin liegen, nicht über demselben stehen, sondern innerhalb desselben. Von der Seite des Begriffs kommt dasselbe heraus. Die Gleichsetzung beider ist die Gleichsetzung des Inhalts in Beziehung auf das Spekulative und das Empirische, und wo beides nicht ineinander aufgeht, da kann entweder nur spekulativ oder empirisch gewußt werden. (B, 137.)

Nur in unserem Wissen um die Totalität des Seins könnte eine Identität des Spekulativen und Empirischen sein; jedes einzelne Gebiet des Seins kann nur auf eine von beiden Arten gesondert gewußt werden.

Jene Durchdringung wäre die wahre reale Weltweisheit, der eigentlich gesuchte Begriff von Philosophie. Jedes einzelne Gebiet, wenn es nach einer relativ höchsten Gattung gemessen wird, enthält kein vollendetes System von Kausalität; denn sein anderes leidet auch von Auswärtigem und wirkt auf solches. Und ebenso, wird es nach einer relativ höchsten Ursache abgemessen, so ist es kein wahres System von Kräften. (§ 209.)

Sehen wir nun auf den Gegensatz zwischen empirischem und spekulativem Wissen, wie er in den Formen der Begriffs- und Urteilsbildung aufgeht, je nachdem die eine oder die andere dominiert, so müßte, wenn wir uns dies durch das ganze Gebiet

des Seins fortgesetzt denken, daß mit jeder bestimmten Art und Weise des Zusammenseins auch ein organisches Glied in dem System der Kräfte gesetzt ist, überall eine Durchdringung des Spekulativen und Empirischen möglich sein. Allein dies ist nur ein Schein, und wenn wir es näher betrachten, so werden wir sagen müssen, daß eine solche Durchdringung des Spekulativen und Empirischen, daß es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder der Form der Urteilsbildung ausgedrückt würde, nur stattfinden könnte, wenn die Totalität des Seins gegeben wäre. Wäre das ganze Sein gegeben, dann wäre Spekulatives und Empirisches dasselbe. Aber die Totalität des Seins ist uns nicht gegeben in unserem, dem Sein entsprechenden Denken, und in jedem [202] einzelnen Sein, das wir ausscheiden, ist es nicht vollkommen wahr, daß sich das Spekulative und Empirische völlig durchdringen könnte. Die Sache ist die: Wo ich ein bestimmtes Zusammensein setze, da muß es auch ein organisches Glied im System der Kräfte geben, was demselben entspricht. Aber nun kann ich nicht sagen, allen Urteilen, die ein und dasselbe Subjekt haben, entspricht auch dasselbe organische Glied im System der Kräfte, sondern ich werde sagen müssen, das Subjekt hat in jedem Urteil sein eigentümliches Glied im System der Kräfte, worin es steht; dasjenige Zusammensein also, was sein anderes Glied auch in diesem System hat, geht auch in diesem System auf. Aber dieses System hat wieder ein Zusammensein mit einem anderen; es ist einem anderen koordiniert, mit welchem es unter einem gemeinschaftlichen Höheren steht. Sehe ich nun auf ein Sein im System A, das lediglich durch dieses System bestimmt ist, so ist es gleich, ob ich es empirisch oder spekulativ auffasse. Ist es aber auch durch das System B begründet, so muß ich erst auf das System C, das über A und B liegt, hinaufgehen. Das System C hat aber wieder noch ein höheres über sich, und so fort bis zum höchsten, also gilt jenes auch nur vom ganzen

Sein; jeder einzelne Gegenstand dagegen wird eine Seite haben, nach welcher er indifferent ist gegen das Spekulative und Empirische, und eine andere, nach welcher er mehr auf das eine oder das andere gerichtet ist, also wird es in jedem mehreres geben, was mehr spekulativ, und anderes, was mehr empirisch gewußt wird. Alles Zusammensein, das in einem System liegt, wird mehr spekulativ, was in mehreren Systemen, mehr empirisch aufgefaßt werden können. Fälle ich z. B. das Urteil: Der Stein wird von der Sonne erwärmt, so weist das auf ein Sonnensystem zurück; fälle ich das Urteil: Der Stein ist schwer, so weist dies bloß auf das Verhältnis des Steines zu dem System zurück, dem er angehört, zur Erde, und letzteres kann eher ein spekulatives Wissen werden, als ersteres. So finden wir es nun auf jedem Gebiet, auf dem ethischen sowohl als auf dem physischen, und wir müssen sagen, das Spekulative an und für sich und ebenso das Empirische sind beide unvollständig, weil in jedem als selbständig gesetzt wird, was durch das andere doch bedingt ist.
[203] Das Spekulative entspricht der Begriffsbildung, das Empirische der Urteilsbildung. Nun haben wir früher auf allgemeine Weise gesehen, daß beide, Begriffs- und Urteilsbildung, gegenseitig durcheinander bedingt sind; folglich ist es auch ebenso mit dem Spekulativen und Empirischen, und isoliere ich die eine Form, so reiße ich sie aus ihrer Bedingung heraus, und mein Wissen darin wird einseitig und unvollkommen und kann nicht der Idee des Wissens adäquat sein. Aber auch das sehen wir, daß die reine Identität von beidem nur im Wissen um die Totalität des Seins sein könnte. Was ist die Druchdringung des Spekulativen und Empirischen? Das ist die eigentliche Philosophie. Will eins von beiden die höchste Idee des Wissens allein darstellen, so ist das falsch; denn die Philosophie ist nur die Durchdringung aller Gegensätze im Gebiet des Wissens. Wir werden also auch sagen müssen, daß wir immer nur im Bilden der Philosophie begriffen sind, und daß jeder in allen seinen Operationen desto philoso-

phischer ist, je mehr er fühlt, daß eins vom anderen getrennt die Idee des Wissens nicht erreicht. (B, 142.)

Antatt einer Durchdringung des Spekulativen und Empirischen ist uns nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich, oder eine wissenschaftliche Kritik.

Dies ist die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an sich, sondern als Kritik ihrer Selbstdarstellung im realen Wissen. — Auf diese Weise ist das absolute Wissen vor der Vollendung des realen nur zerteilt und abgebildet gegeben, und ist eigentlich nur in dem nicht auszudrückenden Gedanken der Einheit des Zerteilten. (§ 210.)

Da die reine Idee des Wissens nirgend realisiert ist haben wir einen Ersatz dafür? Ja, in der Kritik = Vergleichung des Wissens, wie es ist, mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens.

Einen analogen Ersatz haben wir auch für das Nichthaben des transzendenten Grundes, was genau damit zusammenhängt, daß wir nicht zur vollständigen Durchdringung des Spekulativen und Empirischen gelangen können. Wir haben ihn nämlich erstens dadurch, daß wir imstande sind, jede Vorstellung, die sich stellt, als entspräche sie dem Absoluten, als ihm nicht ent- [204]
sprechend darzustellen, und zweitens dadurch, daß wir, wie sich die einzelnen Gebiete des Wissens verhalten zur reinen Idee des Wissens, die nur in der Totalität des Seins gegeben sein könnte, ebenso nun sagen können, daß wir die Möglichkeit, uns das Absolute wirklich vorzustellen, zunächst immer noch binden müssen an eben die Aufgabe, die Totalität des Seins uns vorzustellen, d. h. daß wir jenes nicht haben können auf positive Weise ohne diese, wodurch also das Absolute sich uns fixiert in der Formel einer notwendigen Voraussetzung, die wir aber nicht vollziehen können. Das können wir auf dem Punkte, auf welchem wir stehen, genau einsehen. Könnten wir nämlich eine Vorstellung haben vom Ursein, vom höchsten Wesen, so müßte

sie doch in ein Gebiet des empirischen oder des spekulativen Wissens fallen. Darin kann sie aber nicht fallen. Wir müßten also erst eine Durchdringung beider Formen haben, wenn wir das höchste Wesen finden wollten. Wir sehen daher, daß auf diesem Wege nicht weiter zu kommen ist, wenn wir uns nicht eine Täuschung vormachen wollen, und wir müssen sagen: So gewiß wir die Idee des Wissens nicht aufgeben können, ebenso gewiß müssen wir auch dieses Ursein, in welchem der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist, voraussetzen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können. (B, 144 f.)

Moment des transzendenten Grundes: Das spekulative Wissen im System der Begriffe und das historische Wissen in der Gesamtheit der Urteile sind dem Inhalte nach gleich, d. h. es ist dasselbe Sein, was in ihnen repräsentiert wird; mithin die Gesamtheit des relativ für sich gesetzten Seins und das in der absoluten Gemeinschaft begriffene Sein ist beides dasselbe. Teilung würde Annäherung an das Wissen unter beiden Denkformen unmöglich machen. Daher auch heben die, welche nur das eine für Wissen erklären, das dem andern entsprechende Sein auf und erklären es für Schein. Diese Identität wohnt als Impuls unserem wirklichen Denken ein, als vermittelnd den Übergang von Begriff zu Urteil und umgekehrt, und geht mithin allgemein voran, weil die erste Auffassung allemal Elemente für weiteres Urteil auffaßt. (E, 513 f.)

[205] ***23. Das Denken des Wollens.***

Anknüpfend an den Satz, daß das wirkliche Denken aufhört, wenn die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufhört, fragt sich, da das Subjekt hier nur im Denken gesetzt ist, ob das wirkliche Denken auch aufhört, wenn der Gegen-

satz zwischen Begriff und Gegenstand und der zwischen Tatsache und Urteil aufgehoben wird. Nämlich der Gegensatz lautet: Das Denken ist ein solches für das Sein, und das Sein ist ein solches für das Denken. — Im Sein als höchster Kraft ist das Denken als einzelne Kraft mit aufgenommen, somit das Subjekt mit in das Objekt hineingesetzt, ebenso auch in den absoluten Zusammenhang. Aber in dem Akt des Denkens selbst bleibt der Gegensatz, d. h. das Sein als höchste Kraft ist transzendental, es ist unmittelbar kein wirkliches Denken, sondern nur dem wirklichen Denken zugrunde liegende Voraussetzung. Denn es ist uns kein Denkstoff solcher Art gegeben. Aber wir können uns, wie wir es oben getan haben, in dieser Voraussetzung ergreifen und den Impuls als ein uns innerlich Gegebenes finden, und so wird dann dieses Moment des transzendenten Grundes ein wirklicher Gedanke. Ebenso ist in dem Begriff des schlechthinigen Zusammenhanges das Urteilen mit in das tatsächliche Sein aufgenommen, wie es denn in jedem Moment ein gemeinschaftliches Sein ist. Der absolute Zusammenhang, in welchem Urteilen als tatsächliches Sein aufgenommen ist, ist auch transzendental, er ist unmittelbar kein wirkliches Denken, sondern in jedem Urteil eingeschlossene Voraussetzung, indem er uns nie als Denkstoff gegeben ist, usw. wie oben. Das Aufgehobensein des Gegensatzes ist aber hier nur ein einseitiges, denn das Denken ist in das Sein aufgenommen, aber nicht umgekehrt. Es entsteht sonach die Frage, ob diese korrespondierende Formel auch einen Inhalt hat oder nicht. Derselbe ist aus dem Denken, sofern es Wissen werden will, nicht abzunehmen, und so werden wir an den letzten Punkt geführt, der noch vor uns [206] liegt, nämlich das Denken, welches dem Handeln zugrunde liegt. Wir haben freilich noch außerdem unterschieden das geschäftliche, aber dieses liegt auch in der Rich-

tung des Wissens, denn kein Denken begehrt, welches dem Sein nicht entspricht, weil nur gedacht wird in bezug auf den Verkehr mit dem Sein. Anders ist es mit dem freien Spiel, welches indifferent ist gegen die Wahrheit des einzelnen Bildes, aber nicht indifferent ist gegen das Verhältnis des Bildes zu dem dem Sein entsprechenden Begriff. Denn wenn der Dichtung diese Wahrheit fehlt, so ist sie schlecht. Auf der anderen Seite, wenn das freie Spiel nicht nur passiv aufgenommen wird, sondern selbsttätig fortgesetzt wird, so wird es selbst ein Handeln, welchem ein Gedanke zugrunde liegt, und dann wird dieser Gedanke unser Gegenstand, das Handeln aber in seiner Besonderheit fällt aus unserer Betrachtung heraus. (E, 516f.)

Wir haben das Denken bisher betrachtet, wie es durch die organische und die intellektuelle Funktion bedingt ist, aber so, daß wir das Denken als Ausdruck des Seins faßten. Aber es gibt, wie wir schon gesehen haben, auch ein Denken, welches ein Sein postuliert, das Ausdruck des Denkens sein soll, nämlich das Wollen, und dieses Denken, welches also in einem umgekehrten Verhältnis zum Sein steht, haben wir nun noch in Beziehung auf den transzendenten Grund zu betrachten. Die Frage ist: Hat dieses Denken auch eine solche Richtung auf das Wissen? Im verneinenden Falle kommt es hier gar nicht in Betracht, im bejahenden wird es unsere Aufgabe sein, den transzendenten Grund dieses Denkens zu finden. Er kann entweder ein anderer sein, oder derselbe, als der bereits gefundene. Daß das erste Resultat dem Parallelismus unseres Verfahrens sehr ungünstig wäre, leuchtet ein. (E, 514.)

Es bleibt uns also das Wollen. Es ist das Denken, welches dem Handeln zugrunde liegt, Zweckbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modifikation des Seins entsprechen soll, dieses im weitesten Sinne genommen (die Modifikation sei, welche sie sei, und ebenso das Sein). Dies führt uns auf das schon Ausgesprochene zurück, daß der nächste

Grund zur Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein in uns selbst liege. In uns selbst nämlich ist unmittelbar eine Identität von Sein und Denken gegeben, und dies setzt voraus, daß wir uns unseres Seins ebenso bewußt sind, als des gegebenen Seins, d. h. als eines wirksamen. Dadurch können wir unser Sein als [207] einen Teil des gesamten Seins ansehen; wir nehmen unser denkendes Sein als seiendes Denken mit auf in die Einheit der höchsten Kraft. Das ist eben der Inhalt des Selbstbewußtseins. Betrachten wir nun dieses Denken, welches dem Handeln vorausgeht, näher, so ist es offenbar als Tatsache des Bewußtseins ganz dasselbe wie das andere Denken, nur daß in dem Ausdruck Zweckbegriff zu liegen scheint, daß dieses Denken nur in der Form des Begriffs vorkommt. Als Begriff muß es nun auch jene beiden Elemente in sich haben, das organische und das intellektuelle. So weit ist also beiderlei Denken noch gleich. Sobald wir aber ihr Verhältnis zum Sein in Betracht ziehen, zeigt sich der gerade Gegensatz. Das Denken, welches Wissen werden will, bezieht sich auf ein vorausgesetztes Sein; das unseren Handlungen zugrunde liegende bezieht sich auf ein Sein, das erst durch uns werden soll. Untersuchen wir zunächst, ob dieser Gegensatz auch streng und vollständig ist, d. h. auf der einen Seite, ob unter dem ersteren Denken nicht auch solches vorkommt, was sich auf ein Sein bezieht, das erst werden soll, und auf der anderen, ob unter dem zweiten Denken nicht auch solches vorkommt, was sich auf ein vorausgesetztes Sein bezieht. Die erste Frage müssen wir offenbar bejahen. Denn ein astronomisches Jahrbuch z. B. gehört dem ersten Denken an, und bezieht sich doch auf Sein, das erst werden soll. Aber nicht durch uns, und so geschieht dem Gegensatz kein Eintrag. Überdies führen wir das Sein solcher Art immer wieder zurück auf ein schon vorhandenes Sein, das dem Kalkül zugrunde liegt, und nur vermittelst der Beziehung auf dieses vorausgesetzte Sein machen wir die Beziehung auf das künftige Sein. Auch die zweite Frage

müssen wir bejahen, sofern alle unsere Handlungen sich auf ein vorausgesetztes Sein beziehen. Sonst würden sie ein Erschaffen aus Nichts sein, das wir uns nicht zuschreiben. Aber die Formel beim Handeln ist immer diese: Weil mir das Sein so gegeben ist, so soll es so werden durch meine Tat, wie ich es in meinem Denken vorbilde. Alle Handlungen sind entweder immanente oder transeunte, d. h. sie haben ihre Vollendung entweder in uns oder außer uns. Aber genauer betrachtet, hebt sich dieser Unter-
[208] schied wieder auf. Denn in den immanenten Handlungen ist das Sein, was anders werden soll, und das Denken, wodurch es anders werden soll, beides gleicherweise das unsrige, und insofern ist es immanentes Handeln. Aber es würde von keiner Handlung die Rede sein können, wenn wir nicht einen Unterschied zwischen beidem machten, und insofern ist es ein transeuntes Handeln. Wäre nun in den anderen Handlungen bloß im Denken die Möglichkeit des Anderswerdens des Seins durch unsere denkende Tätigkeit gesetzt, im Sein aber nicht, so wäre unser Wollen ein absolut leeres, so gäbe es nur Anfänge von Handlungen, kein Ende, so würden wir am Ende aufhören zu wollen, oder wenn wir doch müßten, uns desselben nur als einer Lebenshemmung bewußt sein. Also liegt allem Handeln ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zugrunde; ohne das würde kein eigentliches Wollen als Denken zustande kommen. In dem auf das Wissen gerichteten Denken ist die Beziehung so, daß das Denken in uns dem Sein entsprechen soll; in dem jetzt betrachteten Denken so, daß das Sein dem Denken entsprechen soll. Und beides kann nicht auf etwas Verschiedenem ruhen, sondern muß denselben transzendenten Grund haben. Wäre dem nicht so, so würde der Zusammenhang zwischen Wissen und Wollen ganz und gar aufgehoben, denn unser Wollen bliebe dann dasselbe, wenn auch das Sein ein ganz anderes wäre, als es jetzt unser Denken bestimmt. Es würde aber auch aufgehoben, was wir bereits gesetzt haben, der transzendente Grund für das Wissen

wollende Denken, daß nämlich die feste Form des Seins und die absolute Gemeinschaftlichkeit desselben identisch sind. Denn das Wollen ist ebensowohl eine Tatsache und als solche der Gemeinschaftlichkeit des Seins angehörig, als es eine Kraft ist, nämlich eine Kraft des denkenden Seins und als solche mit aufgenommen in die Einheit der Kraft. Läge nun im Wollen als Tatsache ein anderes zugrunde, als im Denken als Kraft, so wäre die Gemeinschaftlichkeit des Seins ein anderes, als die feste Form des Seins. Also kann das Wissen mit dem Wollen nur zusammenbestehen unter der Voraussetzung der Identität des transzendenten Grundes. In beiden ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die aktive, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, im Wollen die aktive Seite. Dadurch erst ist dieser Gegensatz ganz real geworden. [209] (E, 517 ff.)

Gehört nun das Wollen auch in das Gebiet des streitigen Denkens? Allerdings, denn immer muß gefragt werden, ob etwas gewollt werden soll, oder nicht. Wie eine Mehrheit von Denkenden, so ist eine Mehrheit der Wollenden gesetzt, und immer will der eine Bestimmungen des Seins, wodurch die des anderen aufgehoben werden. Bestände der Widerspruch nur im Verlauf der Handlung, nicht in dem zugrunde liegenden Denken, so wäre kein streitiges Wollen, sondern nur streitiges Denken über das Sein. Der eine wollte nur deshalb etwas anderes, weil er das Sein anders auffaßt. Stellen wir aber beide im Wissenwollen auf denselben Punkt und mit ihrem Wollen in Streit, so liegt dabei nicht bloß ein Irrtum des Denkens zugrunde, sondern ein Widerspruch im Wollen selbst. Und da entsteht uns natürlich die Aufgabe, dem streitigen Wollen ein Ende zu machen, und zwar ist es eine notwendige Aufgabe, nicht nur weil Einstimmigkeit im Wollen notwendig ist, wenn nicht überall das Resultat des Wollens gefährdet sein soll, denn das ist nur analog dem Denken um eines andern willen, sondern weil wir den

andern uns identisch setzen, d. h. unser Sein und Tun auf den gemeinsamen Gattungsbegriff beziehen. Somit sind wir für beides, für das Wissen und das Wollen, auf diesen parallelen Punkt gekommen: 1. Das allem wirklichen Denken und allem wirklichen Wollen vorausgehende Bezogensein des Seins und Denkens aufeinander ist dasselbe für die Aktivität des Denkens und dann Passivität des Seins, und für die Aktivität des Seins und dann Passivität des Denkens. 2. Der Grund zur Aufhebung des streitigen Wollens ist derselbe wie der zur Aufhebung des streitigen Denkens.

So wie es im einzelnen, abgesehen von seinem Verhältnis zur Mehrheit, einen Zustand des streitigen Denkens gibt, den Zweifel, so auch beim Wollen, die Unentschlossenheit. Dieser wird ein Ende gemacht durch den Entschluß, dem die Tat folgt. Dem Entschluß aber muß vorhergehen eine Ruhe in Beziehung auf den gewählten Zweckbegriff, ganz analog der oben besprochenen Ruhe im Denken. Mit Unrecht sieht man die Unentschlossenheit als Zeichen der Freiheit an; sie ist vielmehr
[210] eine Unvollkommenheit, denn sie hemmt die Tat und ist somit zeitverderbend. Der Schein von Vorzug entsteht nur, weil man ihr ansieht, daß die Bestimmung des Seins von unserer Selbsttätigkeit ausgegangen ist. (E, 519 f.)

Wir bedürfen ebensogut eines transzendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen, als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein.

Der Glaube an Gott ruht bei den meisten Menschen weit mehr auf der Gewißheit des Gewissens, als auf der Gewißheit des Verstandes. Wenn sie inne werden, daß sie auf dieser Seite können zur Skepsis gebracht werden, rekurrieren sie zwar auf Gott, aber selten geht der Glaube ursprünglich von dieser Seite aus, weil dazu schon eine spekulative Richtung gehört. — Philosophisch aber ist es Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu lassen und die andere zu verwerfen, wie Kant von der moralischen Seite, die meisten andern von der physischen getan haben. Auch hat Kant die moralische nicht ganz recht gefaßt, weil sein Begriff von Glückseligkeit zu gemein ist. (§ 214.)

24. Natur und Geist.)*

Wir subsumieren sonach auf der einen Seite das dem Wollen zugrunde liegende Denken unter das auf das Wissen gerichtete, auf der andern entsteht uns nun die Teilung in physisches Wissen und ethisches Wissen und dem Sein nach in Natur und Geist. (E, 521.)

Im Gesamtgebiet des Denkens ist uns eine Teilung entstanden, indem einmal das Sein das Aktive ist und das Denken das Sekundäre, und dann wieder das Denken das Aktive und das Sein das Sekundäre. Wir wollen das erstere das physische, das andere das sittliche Wissen nennen. Jenes stellt seine Gesamtheit dar in den festen Formen des Seins, in Verbindung mit der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, dieses in der Gesamtheit von Zweckbegriffen und Handlungen; beides zusammen aber macht erst die Gesamtheit des Wissens aus. Das Sein, welches der Gesamtheit unserer Begriffe und Urteile entspricht, d. h. die Identität der festen Formen des Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit desselben, ist die Natur; das Sein, welches als wollend selbsttätig gesetzt ist und seine Gesamtheit darstellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung [211] auf das natürliche Sein, ist der Geist. (E, 521.)

Dieser Gegensatz des Ethischen und Physischen ist uns aber weit früher schon gegeben, indem wir uns des Wissens nur bewußt worden sind mit dem Wollen zugleich.

Wir unterscheiden das Denken vom Wissen durch die Überzeugung; diese konnten wir aber nur erkennen, wenn wir sie auch in einem andern hatten, nämlich im Wollen. An diesen Parallelismus mußten wir also eigentlich immer zugleich denken. — Beide Charaktere des Wissens, insofern sie in der Überzeugung liegen, sind also auch auf das Wollen anzuwenden, und es gibt also eine gemeinschaftliche Produktion des Wollens und ein dem Wollen entsprechendes Sein. — Also ist auch mit der Idee des Wissens zugleich, inwiefern es dem Sein entspricht, ein

---

*) *cf. Schleiermachers Abhandlung „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" (W. Abt. III, B. 2, Abh. X).*

Gegensatz im Sein gesetzt: dasjenige nämlich, welches dem Denken vorangeht, inwiefern das Denken nur Betrachtung ist, und dasjenige, welches auf das Denken folgt, insofern das Denken ein Wollen ausdrückt. Dies ist nicht eine Analyse des Bewußtseins als Aktion, also auch nur empirisch, sondern das Bewußtsein ist hier schematisch betrachtet. Denn nur dieser bestimmte Gegensatz ist die Form der Identität des Bewußtseins im Fluß der Aktionen. — Also ist auch, als der Form des Begriffs entsprechend, eine zweifache Reihe auf- und absteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen, und in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen. Die Relativität in der Gemeinschaftlichkeit bildet hier den Exponenten der Reihe, und die Glieder sind desto höher, je weniger Relativität darin gesetzt ist. (Anm. Dies läßt sich, richtig verstanden, von der ethischen Seite auch sagen.) (§ 212.)

Man kann zwar Ethisches und Physisches auf doppelte Weise als eine Reihe bildend ansehen, aber der Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt. Unterhalb des Menschen ist der Gegensatz zwischen ihm und dem außer ihm gesetzten Sein abgestumpft, und es gibt weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Wollen. Es gehört wesentlich zu unserm Selbstbewußtsein als Gattung, den Tieren beides abzusprechen. Da aber ein analoges Verhältnis stattfindet zwischen Tier und Pflanze, so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwicklung des Idealen annehmen und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen, so daß die Ethik nur in die Physik des Menschen verwächst. — Ebenso kann man umgekehrt ein Entwickeln des Realen aus dem Idealen annehmen, wo nun die mit dem Menschen beginnende Stufe, welche bloße Modifikation ist, die niedrigste Stufe bildet. Höher entwickeln die Tiere das Reale, welche Stoffe absetzen, und die Pflanzen, welche materielle Keime ab-
[212] setzen, so daß die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint. — Man kann aber nicht sagen, es ließe sich ebensogut eine Ethik der Tiere usw. setzen. Denn die Einflüsse von den Tieren auf die Gesamtheit des Seins sind weit geringer, als die des Menschen, und auf den unteren Stufen ist der Gegensatz zwischen Idealem und Realem abgestumpft, und also die Tätigkeit des idealen Prinzips in seiner eigentlichen Natur nicht aufzufinden. Der Mensch ist also der Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Tätigkeit des Idealen auf das Reale kann angeschaut werden. — Erscheint der Mensch für eine Teilung des gesamten Wissens als ein zu sehr vereinzelter Punkt, so bedenke man, daß er dieses zwar ist in der Möglichkeit des gesamten Seins, aber nicht in dem Umfange des uns gegebenen irdischen Seins, denn in diesem ist er die Blüte des Idealen. (§ 213.)

Wir sahen früher, jedes Sein sei frei, sofern man es als Kraft setze, und der Notwendigkeit unterworfen, sofern es betrachtet werde im Zusammenhange mit anderem. Sofern es aber frei ist, können wir nun auch sagen, es sei ein Wollendes. Nur dürfen wir die Abstufungen nicht verkennen. Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Tieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz, und gehen wir ins anorganische, so hat dieses sein Leben bloß in der Vergangenheit, und man findet das Wollen darin nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik. (B, 150.)

Der Gegensatz ist aber kein absoluter, schon wegen der festgestellten Identität des transzendenten Grundes, aber auch weil wir uns selbst beides sind, nicht nur dem Leiblichen nach Natur, sondern auch wegen der Notwendigkeit des Systems der Begriffe und der Gesamtheit der Urteile ist uns dieses*) die Natur des Geistes; aber die Bewegung innerhalb dieser Natur ist frei**). Ebenso ist die Natur Geist in der Gestaltung, denn an diese knüpft sich alle Empfänglichkeit derselben für den Geist, während der Stoff als Raumerfüllungsweise sich gleichbleibt, und wir alle Veränderung, auch die chemisch hervorgebrachte, auf Gestaltsveränderung zurückführen.

Der Überzeugungszustand in den auf das Wollen bezüglichen Denkbestimmungen stellt sich dar darin, daß wir im Denken eines Zweckbegriffes nur zur Ruhe kommen durch die Annahme der allgemeinen Zustimmung. Die Beziehung auf dieselbe ist das Gewissen, der Ausdruck derselben ist im Gesetz. (E, 521 f.) [213]

*) *sc. Zusammengehören.*

**) Es ist die Natur des Geistes, daß er so denkt, wie das Sein ist. (E, 522.)

Es ist schon eine alte Erklärung, daß das Gesetz nichts anderes sei, als der Ausdruck eines allgemeinen Willens, d. h. ein allgemein aufgestellter Zweckbegriff. In seinem ganzen Umfang muß das ein von der Totalität aufgestellter Begriff sein, nur so, daß das Zusammentreffen der einzelnen in diesem Gesetz nicht für etwas Zufälliges gehalten wird, sondern für etwas in dem Wesen des menschlichen Geistes Begründetes. Parallele mit dem Physischen, wo wir auch eine Natur des Geistes fanden, daß er nämlich nicht anders als dem Sein gemäß das Sein in sich abbilden kann. Dies ist eben darum auch ein Gesetz, und Natur- und Sittengesetz erscheint als dasselbe. Wenn man ein Naturgesetz aufstellt, so setzt man voraus, daß alles streitige Denken in der Anerkennung desselben aufhören werde, d. h. man setzt die allgemeine Zustimmung als ein notwendiges Resultat dazu voraus. Ebenso mit dem Sittengesetz. Aber dennoch bleibt der Gegensatz, wenngleich nur als ein relativer. Denn das Sittengesetz ist nicht abhängig vom Sein, sondern der einzelne Denkende ist abhängig von der Gesamtheit der Denkenden oder dem Wesen des Geistes selbst als des tätigen, das Sein bestimmenden. Das Naturgesetz dagegen drückt diese Abhängigkeit vom Sein aus. (E, 522.)

Beiden entspricht Sollen und Dürfen. Letzteres ist die gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom einzelnen als solchem ausgegangen ist und angenommen wird, es sei kein allgemeiner Wille dagegen. Daher gehören Gewissen im gewöhnlichen Gebrauch des Wortes und Dürfen zusammen als Korrelate. Sollen ist die ursprüngliche Ruhe, wenn der Zweckbegriff nicht von mir als einzelnem, sondern als vom allgemeinen Wollen ausgeht. In diesem ist das ethische Wissen beschlossen, denn die Gewißheit in Beziehung auf die Möglichkeit des Erfolges gehört dem physischen Wissen an. Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem

uns einwohnenden Gesamtbewußtsein = Gattungsbewußtsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schließt, weil darin alle als eins gesetzt sind. Die als Dürfen gedachten, durch das Gewissen nur sekundär bestimmten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in unserm einzelnen individuellen Bewußtsein. Wir können aber beides nur als eins setzen, das Dürfen als Erscheinung des Sollens. (E, 522f.) [214]

Beim Sollen wird die allgemeine Zustimmung als das ursprüngliche Motiv des vorbildlichen Denkens antizipiert. Ist aber diese Antizipation am Ende nicht bloß freies Spiel und also alles Handeln nach einem Soll bloß ein Handeln nach Einbildung? Das ist der ethische Skeptizismus. Aber diese Antizipation ist uns als eine ganz notwendige gegeben; sie ist das Wesen des Geistes als Gattungsbewußtsein und gehört dem transzendenten Grunde an. (E, 523.)

25. Der transzendente Grund des Denkens und des Wollens.

Dieses Zusammensein des Gattungsbewußtseins und des Individuellen in uns ist also das allem wirklichen Wollen Vorausgehende, und dieses soll dasselbe sein mit dem allem Wissenwollen Vorausgehenden. Wenn nun die Einheit von Kraft und Erscheinung in der Einheit von Natur und Geist = Welt ist, und als Identität der festen Formen und der fließenden Tatsachen = Weltordnung, so setzen wir also das Gesetz und die Weltordnung als dasselbe und diese Identität als das Sein, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind. Allein das abbildliche Denken und das vorbildliche bleiben als unsere Tatsache immer auseinander. Denn wenn auch der Gegensatz nur ein relativer ist, weil das abbildliche Denken auch Tat ist, ihm mithin ein Zweckbegriff, wenn auch nicht im einzelnen Moment, doch der ganzen Reihe nach, zugrunde liegt, so trägt

doch der Denkakt selbst die Bestimmtheit durch das Sein in sich, und wenngleich im Wollen der Zweckbegriff Gedanke ist, der sich auf das gegebene Sein bezieht, so ist doch die folgende Tat die Bestimmung des Seins in sich. Also wird uns
[215] auch die Ruhe im Denken in beiden auf verschiedene Weise, mithin bleiben doch die Reihen getrennt, und wir müssen fragen, ob diese Differenz nicht aufzuheben ist. Dies geschieht im Selbstbewußtsein. Nämlich das wirkliche, zeiterfüllende Bewußtsein wird uns als Übergang von der einen Reihe zur andern. Jedes abbildliche Denken ist Bewußtsein von etwas, jedes vorbildliche auch. Der Übergang als solcher ist also Bewußtsein von Null*), objektiv betrachtet aber**) zugleich die Identität des Subjekts im vorigen und folgenden = Ich. In diesem ist also auch der Überzeugungszustand für beide identisch. Wir kommen zur Ruhe im abbildlichen Denken, wenn es auf die in demselben wie das sittliche Gesetz begründete Natur des Geistes zurückgeführt wird. Wir kommen zur Ruhe im Beschließen, wenn es auf das in demselben wie die Natur des Geistes begründete Gesetz zurückgeführt wird. Diese Identität wird im Selbstbewußtsein aufgefaßt als Gott, und das Mitgesetztsein Gottes in jedem Übergang ist die Übertragung wie des Ich so auch des transzendenten Grundes von einer Reihe zur andern. (E, 523 f.)

---

*) . . . die Grenze zwischen beiden ist ein Aufgehört-haben des einen und Noch-nicht-angefangen-haben des andern. (E, 524.)

**) . . . auf der andern Seite das Bewußtsein der Identität unseres Seins in beiden. Jenes ist der Übergang unter der Form der Passivität, dieses unter der der Aktivität. Für das letztere ist nun der positive Ausdruck der Einheit unseres Seins das Ich. Der Inhalt des Überganges ist nicht ein Bewußtsein von etwas, sondern vom Ich, d. h. das Selbstbewußtsein. (E, 524.)

Die Einheit unseres Seins beruht darauf, daß wir im Selbstbewußtsein den transzendenten Grund sowohl in Beziehung auf das abbildliche, als auf das vorbildliche Denken haben, d. h. daß in unserm Selbstbewußtsein die Einheit des Seins als Weltordnung und als Gesetz mitgesetzt ist. In der Einheit des physischen und des ethischen Wissens ist die Einheit von Weltordnung und Gesetz, beides in seinem Auseinandergehen in demselben begründet. Diese Einheit, als das im Selbstbewußtsein Mitgesetzte, ist das, was man überall durch den Ausdruck Gott [216] bezeichnet hat. Das Mitgesetztsein Gottes in unserm Selbstbewußtsein ist der wesentliche Grund der Einheit unseres Seins im Übergang vom Übergewicht der Aktivität zum Übergewicht der Passivität, und umgekehrt, vom Tun zum Denken und vom Denken zum Tun. Das Transzendente in Beziehung auf das abbildliche Denken, d. h. das Denken über die Natur, ist also die Idee der Welt. Denken wir diese in der Identität der Gesamtheit der festen Formen des Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, so gibt das den Begriff der Weltordnung. Stellen wir das Ethische unter die Potenz des Physischen, so sagen wir: Der Grund der Weltordnung ist zugleich der Grund des Gesetzes; stellen wir das Physische unter die Potenz des Ethischen, so sagen wir: Der Grund des Gesetzes ist zugleich das Prinzip der Weltordnung. In dem Gottesbewußtsein ist die Identität von beiden; es ist derselbe transzendente Grund in dem Auseinandergehen der beiden Funktionen und in der Einheit des Selbstbewußtseins im Übergange von einem zum andern. Es ist das, wovon alle Untersuchung über die Regeln des Verfahrens im Denken ausgehen muß. (E, 525.)

In dem Selbstbewußtsein liegt das Ineinander des vorbildlichen und des abbildlichen Denkens, in dem einzelnen Akt der Spekulation ist dieses Ineinander nicht. Dieses objektive Bewußtsein nennen wir in seinem Indifferenzpunkt der organischen und

der intellektuellen Funktion Anschauung, das Subjektive in seinem Indifferenzpunkt zwischen dem In-sich-zurückgehen, als dem empfänglichen Sein, und dem Aus-sich-herausgehen, als dem Spontanen, Gefühl. (E, 532.)

Demgemäß nun haben wir auch den transzendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und des Wollens, nämlich im Gefühl.

Da er auf beides zugleich geht, muß er auch als beides zugleich gesetzt sein; wir haben aber keine andere Identität von beidem als das Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität, dem einen näher, als dem andern. Wir können sagen, daß mit unserem Bewußtsein uns auch das Gottes gegeben ist als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins sowohl, als unseres äußeren Bewußtseins. (§ 215.)

[217] Wir sehen ein, daß wir die Idee der höchsten Einheit weder im Gedanken noch in der Tat vollziehen können. In der Tat vollzogen wäre sie ein einzelnes, sie soll aber doch der letzte Grund von allem sein; im Gedanken vollzogen wäre sie ein Begriff oder ein Urteil, da sie doch keins von beiden sein soll. Sie ist aber die notwendige Voraussetzung für unser Wissen und Wollen. Wie verhält sich nun zu ihr das Gefühl, das der Übergang in uns ist zwischen Wollen und Denken? Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte alsolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich, während der Gedanke derselben, sofern wir ihn haben, nur vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbildung desselben. (B, 152.)

Betrachten wir das Leben als Reihe, so ist es ein Übergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatz betrachtet. Der Übergang ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieses muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise. Also, sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber

unser Sein ist das Setzende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl, welches ist 1. verschieden von dem reflektierten Selbstbewußtsein = Ich, welches nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt, und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein Vermitteltes ist; 2. verschieden von der Empfindung, welche das Subjektive, Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affektion gesetzt. Von der Empfindung wird niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das „Keines von beiden". Im Gefühl sind wir uns als die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transzendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist aber nicht nur im Übergang, sondern, sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, [218] muß es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als jeden Moment beständig, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen, aber es scheint nur. Es ist aber auch immer nur begleitend. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und Tat unterzugehen, aber dies scheint nur: es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt, beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt. Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige,

worin allein das denkend Wollende und wollend Denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst. Diese transzendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben, oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transzendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert. Sie ist also, insofern als in unserm Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst als Wirkendes und Leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge, und dieses uns identifizieren, also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit verflochten ist, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl.

Dieses religiöse Gefühl nun, vermittelst dessen der Urgrund ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind, ist die Ergänzung zu dem, was wir in unserem Verfahren noch vermissen; d. h. jede von unseren Formeln wird eine Beschreibung des Urgrundes dadurch, daß wir sie auf dieses Gefühl beziehen, sei es die Formel des absoluten Subjektes, oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals; wenn sie nur auf dieses Gefühl bezogen wird und
[219] sich im Bewußtsein mit demselben identifiziert, gewährt sie uns die Beruhigung. Ebenso aber, da im Gefühl immer das Bewußtsein Gottes verknüpft ist mit einem endlich bestimmten, uns und Entgegengesetztes zusammenfassenden Bewußtsein, so bedarf es einer Isolierung, und diese ist in der Beziehung auf jene Formeln, indem man sich sagt: dasjenige Element des Selbstbewußtseins, welches zugleich jenen Formeln, jeder unter anderen Umständen, entspricht, ist die Repräsentation des transzendenten Grundes in unserem Selbstbewußtsein, und diese ist immer sich selbst gleich, und also die Ergänzung der fehlenden Einheit. (C, 428 ff.)

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus. *) Dagegen ist sie unter dieser Form völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich Vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen; nur an einem einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz (zwischen dem eigenen Sein und dem außer uns gesetzten) ist man sich der Einheit bewußt. (§ 215.)

Nun drängt sich aber die Frage auf: Wenn es denn wahr ist, daß wir den Gedanken des Höchsten an und für sich nicht vollziehen können, das Religiöse es aber auch nicht an und für sich, sondern immer nur an einem andern hat, gibt es nicht eine Art, den Gedanken zu vollziehen, auch nicht an und für sich, sondern an anderem? So wie wir zu dieser Frage gekommen sind durch die Betrachtung des Religiösen, zu der wir nur kamen durch die Zusammengehörigkeit des Denkens und Wollens, so gehen wir denselben Weg, die Frage zu beantworten. Im Gefühl nun ist die unmittelbare, wenn auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer vom einen zum andern übergeht. Bald ist das eine das Primitive und das andere dann das Sekundäre, bald umgekehrt. Dies ist aber immer schon wieder Zerlegung des Gefühls, Reflexion über dasselbe, und gehört also als Betrachtung unmittelbar in unser Gebiet, und wir können fragen: Haben wir nun in der Beziehung [220] des Denkens und Wollens aufeinander das Bewußtsein Gottes ebenso im Gedanken, wie im Gefühl, d. h. an einem andern? (B, 154.)

Auf der Seite des Denkens war der höchste Punkt die höchste Einheit der Kraft, worunter alle Erscheinungen begriffen sind. Diese Erscheinungen auf der höchsten Stufe nannten wir Ideen, sich selbst wieder in einer Mannigfaltigkeit reproduzierende Kräfte.

---

*) *cf. den Aphorismus:* Wissen vor dem Sein ist Phantasie. Das Wesen Gottes ist also Phantasie. *(In W. Diltheys Leben Schleiermachers, Denkm. S. 134.)*

Das System derselben als Einheit angesehen ist der eine Punkt. Der höchste Punkt auf der Seite des Wollens dagegen war das höchste Gesetz. Die Art, wie die Ideen in uns sind, die höchste Kraft, enthält in der Tat das Höchste in sich, aber nur wiefern wir nicht dabei stehen bleiben, sondern die Identität des Denkens und Wollens mit darin setzen. Wie sind denn die Ideen in uns? Das können wir ebensowenig unmittelbar aussprechen, sondern wir können nur sagen, sie sind dasjenige, was die einzelnen Vorstellungen produziert. Insofern sie sich nun wirklich in den einzelnen Vorstellungen realisieren, ist das Absolute nicht darin, denn insofern ist ja sogar die Möglichkeit des Irrtums darin gesetzt. Wenn wir ebenso auf der andern Seite, auf der des Wollens, das höchste Gesetz betrachten, wie wir es in uns tragen, d. h. als Gewissen, so müssen wir wieder sagen: Wie es in einzelnen Urteilen lebendig wird, trägt es auch nicht das höchste in sich, weil es auch des Irrtums fähig ist. Aber hinter diesen, in der Einheit der Ideen und dem höchsten Gesetz, suchen wir das Höchste, und, sofern wir beides gleichsetzen, ist es das Höchste, die Identität des Denkens und Seins, eins auf das andere bezogen. Die Ideen können nur Quelle der Wahrheit sein, sofern sie das Sein abbilden, und das Gewissen kann nur Quelle des Rechts sein, sofern es das Verhältnis des Menschen zur Welt bezeichnet, also auch das ganze Sein umfaßt. Das Höchste ist aber nur in der Identität beider, und diese Identität repräsentiert die höchste Lebenseinheit selbst, die nie als eine persönliche gesetzt werden kann, auch nie als der menschlichen Gattung allein angehörig, sondern als die Einheit der Wahrheit und des Gewissens, der ersteren, sofern sie angeregt wird durch das Wollen, des andern, sofern es angeregt wird durch das Denken. Die Einheit des Denkens und Seins in dieser Einheit ist das
[221] Höchste selbst, das Absolute. Diese Beziehung des Wollens auf das Denken und umgekehrt und die Einheit davon ist das Göttliche in uns. Der Religiöse hat es im Leben, der Spekulative in

der Betrachtung, aber beide haben es nur an etwas anderem. (B, 155.)

Wir wissen nur über das Sein Gottes in uns und in den Dingen*), gar nicht aber über ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich.

Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewußtsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise (also auch im Sein Gottes in der menschlichen Natur) das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist. Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann, sondern inwiefern es in der sittlichen Überzeugung die Übereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht. (§ 216.)

Nun können wir zeigen, daß ein vollzogenes Bewußtsein Gottes durchaus nicht möglich ist, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es sei denn an einem andern, ebenso wie uns dies klar geworden ist auf der Linie des Gefühls. Ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menschen zu keiner bestimmten Tat kommen lassen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur sein, wenn sie zugleich auf etwas anderes geht. Ebenso im Gebiet des Denkens. Ein Wissen über Gott an und für sich müßte nichts anderes sein, als ein Begriff. Nun aber liegt es in unsrer Petition, daß in dem Begriff des Höchsten der Gegensatz von Begriff und Gegenstand nicht gesetzt ist; sein Begriff kann also nur in ihm selbst sein, in uns nur, sofern auch in uns das Sein Gottes gesetzt ist. Aber er ist nur in uns als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins, nicht an und für sich, sondern nur an einem anderen. Wir haben also nur

*) *Randb.* Inwiefern wir nämlich unser Denken und Wollen als eins fühlen.

einen Begriff von Gott mit demjenigen zusammen, womit der
[222] Begriff verbunden ist. Sollten wir ihn vollkommen haben an sich, so wäre der Begriff in uns, der Gegenstand außer uns. (B, 156.)

Gott ist uns also, da jenes beides die beharrliche Einheit ist, in dem Fluktuierenden des Bewußtseins als Bestandteil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Tierischen herabsinken. — In allen anderen Akten unseres Bewußtseins ist uns aber nicht ein Sein Gottes in uns gegeben, weil auch unser eigenes Sein darin nicht ausgedrückt ist, sondern nur ein Zusammensein mit anderen, und also, um das Sein Gottes darin zu finden, außer uns herausgegangen werden muß. — Wenn Gottes Sein in unseren Ideen und in unserem Gewissen ist, so sind doch beide in ihm an sich nicht gesetzt, weil kein Gegensatz von Begriff und Gegenstand und von Wollen und Können oder Sollen in ihm gesetzt ist. Beide drücken also das Sein Gottes an sich nicht aus. (§ 216.)

Dasselbe läßt sich auch auf andere Weise klar machen. Wir sagten: Das Sein der Ideen als reiner Prinzipien, wovon das Bewußtsein ausgeht, gleichgesetzt mit dem Prinzip des Wollens, ist eine Repräsentation des Höchsten, aber auch nur eine Repräsentation des Höchsten, nicht das Höchste selbst. Wir können nun noch sagen: Es gibt auch ein Wissen über Gott, das wir haben mit und in unserm Wissen über die Dinge, also in und mit allem anderen Wissen. Sehen wir nämlich auf das Verhältnis zwischen dem Gebiet des Begriffs und des Urteils, so müssen wir sagen, daß im Bewußtsein jedes Dinges, sofern es noch von der einen Seite Kraft ist, und von der andern Mannigfaltigkeit der Erscheinung, ein Wissen über die Totalität ist. Denn jedes ist nur in und mit allem ihm Koordinierten. Setze ich aber das Koordinierte, so setze ich damit zugleich alles Höhere und alles Subordinierte, und insofern ist also im Bewußtsein von jedem die Totalität, worin der Gegensatz des Idealen und des Realen aufgehoben ist. Und so können wir sagen, daß ebenso wie jedes Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Höchsten mit in sich schließt, ebenso in jedem objektiven Bewußtsein, in

jedem Bewußtsein über die Dinge, je vollkommener es ist, desto vollkommener das Wissen über das Höchste indirekt mitgesetzt ist. (B, 157.)

Das Sein Gottes ist uns in den Dingen gegeben, insofern in jedem einzelnen vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität gesetzt ist, und also auch der transzendente Grund derselben mit, und vermöge seiner Übereinstimmung mit [223] dem System der Begriffe ist auch in jedem die Identität des Idealen und Realen gesetzt und also auch der transzendente Grund derselben. (§ 216.)

Nach einer anderen Art der Existenz des Absoluten fragen, heißt in das absolute Nichts gehen, und ist das eigentlich Transzendente. Es wird notwendig jeder Versuch dieser Art, indem er Erweiterung sein will, nur Beschränkung. (G, 96.)

Dieses führt uns darauf, daß jedes Wissen über ein einzelnes nur insofern vollkommen ist, als die Idee der Welt mit darin ist. Gesetzt nun, daß es ein Wissen über das höchste Wesen an und für sich geben könnte, so müßte es auch ein anderes sein, als das mit allem unserem andern Wissen zugleich gesetzte Wissen über die Welt. Denn es ist dasselbe, ob ich sage, das Wissen über ein einzelnes oder über die Welt, und so ist das Wissen über das Höchste, wenn es für sich sein soll, ein anderes als jenes. Dies ist auch als Kanon festgesetzt und insofern wahr, als man sagen kann, die Gottheit ist nur im Bewußtsein an und für sich, wenn gesondert vom Bewußtsein der Welt an und für sich. Aber solches Bewußtsein ist nun nicht zu vollziehen. Angenommen aber, es gibt ein Wissen über Gott an und für sich und ebenso auch über die Welt, daß wir beide Ideen jede für sich allein haben, wie verhalten sie sich denn zueinander? Entweder sie gehen ineinander auf, oder nicht. (B, 158.)

Wenn uns ein Sein Gottes außer der Welt gegeben wäre, so wären also Welt und Gott für uns vorläufig getrennt, und dadurch wird auf jede Weise die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn 1. wenn beide trotz des Getrenntseins doch auf allen Punkten zusammentreffen sollen, so muß die Welt, welche unter die Form der Zeit und des Raumes gesetzt ist, als eine unendliche gesetzt werden,

in welcher Unendlichkeit sie aber nicht als abhängig gedacht werden kann, also als eines transzendenten Grundes nicht bedürftig erscheint. Oder 2. wenn sie, um die Abhängigkeit zu retten, nicht überall zusammentreffen, sondern das Sein Gottes über das Sein der Welt hinausragt, so fragt sich, ob das ganze Sein Gottes, welcher über die Welt hinausragt, von demjenigen differiert, welches in ihr abgebildet ist. Im bejahenden Falle wäre dann in Gott eine Differenz gesetzt, und er also nicht die absolute Einheit. Im verneinenden Falle könnte auch das Sein der Welt nicht in ihm begründet sein, weil sonst auch der über das Sein der Welt hinausragende Teil seines Seins weltbegründend und also die Welt adäquat sein müßte, wodurch man auf das vorige zurückkäme. K a n t hat dieses in seinen
[224] Antinomien zwar aufgestellt, aber nicht in seinem Innersten ergriffen, weshalb es bei ihm nur verwirrend wirken kann. (§ 216.)

Gottes Sein an sich kann uns nicht gegeben sein; denn es gibt in ihm keinen Begriff, als in der Identität mit dem Gegenstande. Wir haben also nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben. Es müßte dann auch eine auf Gott an sich sich beziehende Affektion der organischen Funktion geben, was unmöglich ist. Eben deshalb sind Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen nur Schemata. Sollen sie lebendig werden, so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein, wie wenn man sich Gott als natura naturans oder als bewußtes absolutes Ich denkt. (§ 216.)

26. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt.

Wenn wir sagen, wir kommen an der Grenze des Denkens auf die Vorstellung vom absoluten Subjekt, so heißt das: Die Idee der Welt ist die Grenze unseres Denkens. Der transzendente Grund liegt außer dem Denken, und so haben wir an jenem Ausdrucke nur den Weg zum transzendenten Grunde. Unsere Formeln haben einen doppelten Wert, einen r e a l e n, indem sie die Totalität des Seins ausdrücken, d. h. die Welt, und zwar auf Seite des Begriffs als Kraft, auf Seite des Urteils als Subjekt und Prädikat, und einen s y m b o l i s c h e n, nämlich den transzendenten Grund auszudrücken, was nicht adäquat geschieht. Zu dieser Unvollständigkeit haben wir in uns als Komplement den transzendenten Grund im unmittelbaren Selbstbewußtsein, ebenso wie durch unsere organische Funktion das Sein der Dinge in uns gesetzt ist. Unsere Formeln drücken die Idee der Welt

aus, und die Frage ist nun, wie sich diese doppelten Werte, oder die Idee der Welt und die des transzendenten Grundes zueinander verhalten. (C, 432.)

Die Idee (der problematische Gedanke) der Welt, d. h. der Totalität des Seins als Vielheit gesetzt, liegt ebenfalls außerhalb unseres realen Wissens.

Schon als Inbegriff von Erde und Himmel, in welchem letzteren nicht eine Mehrheit von Weltkörpern gesetzt war, umfaßte der Gedanke die Totalität des Seins, und auch da schon als Vielheit, denn die Erde als Identität von Masse und Kraft ist nur e i n Ding und keine Welt. — Noch mehr aber seit der Vorstellung von einer Vielheit der Weltkörper. Denn man kann die Welt nicht denken nach der Analogie eines einzelnen Weltkörpers mit einem Zentralkörper, ohne daß sie end- [225]
lich werde und zum einzelnen Dinge herabsinke. Sie ist also nur, insofern man die Vielheit der Sonnen- oder Milchstraßensysteme ohne sichtbare Einheit setzt. — Sie liegt außerhalb unseres realen Wissens, welches in der Steigerung derselben vom Anfang der wissenschaftlichen Ausbildung begriffen gewesen ist. Denn sie kann uns nie als Anschauung, in welcher spekulatives und empirisches, ethisches und physiches Wissen sich durchdringen, gegeben sein, sondern sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogien besteht. (§ 218.)

Wir verstanden unter Welt nicht bloß die Natur, sondern das Ineinander von Natur und Geist, so daß dabei also die Wirksamkeit des Geistes im Sein mitgesetzt war. Das liegt auch schon in dem Ausdruck Weltweisheit, die das physische, wie das ethische Wissen begreift. (E, 526.)

Die Idee der Welt ist auch nur Voraussetzung: Totalität des Endlichen nicht nur als Einheit, sondern auch als Vielheit, ist weder durch die organische Funktion jemals gegeben, noch durch die intellektuelle Funktion jemals zu konstruieren. (E, 162.)

Die Idee der Welt ist nicht in demselben Sinne transzendental, wie die Idee der Gottheit.

Nämlich wir können uns die Möglichkeit denken, ebenso wie in den Besitz unserer Erde, so in den Besitz jedes Weltkörpers mit seinem ethischen und physischen System zu kommen. Das Hindernis bleibt, da die Welt, eben wie wir, unter der

Form des Gegensatzes steht, nur die Unendlichkeit des Prozesses und die Beschränktheit unserer Organisation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit hingegen müssen wir bekennen, daß wir sie auch durch einen unendlichen Prozeß und auch bei einer gesteigerten Organisation nie erreichen können. Denn könnten wir sie haben, so müßten wir sie uno actu haben, da es gar keine Vielheit in ihr gibt. Wir können sie aber deswegen nie haben, weil alles Erkennen organisch ist, sie aber organisch nicht zu fassen ist. (Sie ist daher auch realiter nur in dem Impuls, den wir uns gleichsam vor dem organischen Denken vorstellen.) (§ 220.)

Die Idee der Welt ist aber auch transzendental auf eigene Weise.

Die Idee der Gottheit nämlich ist nicht Grund unseres Wissens als eines fortschreitenden. Weder dadurch, daß sich das Wissen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, daß es sich vervollkommnet. Denn sie
[226] ist in jedem Akt des bestimmten Wissens gleich sehr gegeben; sie ist das charakteristische Element des menschlichen Bewußtseins überhaupt. Es ist dieselbe Unfähigkeit im Tier, die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben. Aber sie ist in vielen Akten nicht mehr als in einem. Auch durch das intensive Fortschreiten des Wissens, (d. h. den höheren Grad, in welchem in jedem einzelnen die Totalität ausgedrückt ist), nähern wir uns nicht. Also gäbe es kein anderes transzendentales Prinzip, als die Idee der Gottheit, so würden wir zwar immer denken und wissen, aber wir würden nicht streben, im Wissen fortzuschreiten, sondern dieses würde dem Zufalle überlassen bleiben. Dies offenbart sich auch durch die Art, wie die in der Idee der Gottheit Quieszierenden die Wissenschaft verschmähen. Liegt nun in der Idee des Wissens offenbar die Tendenz zum organischen Wissen, so bedarf es auch eines transzendentalen Prinzips. — Die Idee der Welt ist trotz des obigen dennoch unser reales Wissen überschreitend, sowohl extensiv, nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, weil wir uns die Irrationalität zwischen unserem Wissen als Begriff und unserem Wissen als Urteil demonstrieren können, welche in der Idee der Welt völlig aufgehoben sein muß, als auch intensiv, indem wir alle Begriffe immer nur für provisorisch halten müssen (wie unten mit mehreren zu erweisen sein wird), in der Idee der Welt aber alle mit Notwendigkeit gesetzt sind. Als wahrhaft transzendental muß sie daher auch sowohl Prinzip sein, als auch Form. (§ 221.)

Von der Idee der Welt ist uns also ebensowenig das Sein an sich und das Sein im Gegensatz zu Gott gegeben, sondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen.

Die Welt ist uns als Trieb, sowohl des Wollens, als des Wissens, ganz analog der Idee der Gottheit. Sie ist in den Dingen, inwiefern das Wesen derselben bedingt ist durch ihr Zusammensein, und dadurch in einem jeden die Totalität alles Endlichen gesetzt ist. Daß uns die Welt nicht im Gegensatz zu Gott gegeben ist, geht aus dem obigen hervor. Ein Sein der Welt an sich ist uns auch nicht gegeben, nicht nur wegen der Unendlichkeit des Prozesses, sondern auch, weil wir keine Vielheit wirklich setzen können, ohne sie entweder als bloßes Aggregat aufzufassen, was der Idee der Welt nicht entspricht, oder sie auf eine bestimmte Einheit zurückzuführen. Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat (wie z. B. die Trennung in Geister- und Körperwelt) und ebenso bildlich, wie die von der Gottheit. (§ 223.)

Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältnis zwischen Gott und der Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider.

Denn ebenso wenig, wie wir einen Gegensatz beider konstruieren können, können wir auch eine Identität beider konstruieren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von [227] einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und dem andern und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transzendente sein muß, zugleich innere notwendige Tat, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transzendente Prinzipien sind. (§ 224.)

Beide Ideen, Welt und Gott, sind Korrelate.

Identisch sind beide nicht, denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit: die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. — Zu denken ist aber eins nicht ohne das andere. Die Welt nicht ohne Gott. Die Polemik ist immer nur gegen irgendeine der inadäquaten Vorstellungen gerichtet; denn ohne jede von diesen kann die Welt auch wirklich gedacht werden. Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken; sowie man ihn gleichsam vor der Welt denkt, merkt man, daß man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Fantasma. (§ 219.)

Keiner von beiden Werten kann ohne den andern gesetzt werden. Kein Gott ohne Welt, sowie keine Welt ohne Gott.

Zu einem positiven Ausdruck ist nicht zu kommen, weil wir den einen Wert wenigstens vollständig haben müßten, allein

die Welt ist auch, wenngleich in einem untergeordneten Sinne, transzendental, sofern nämlich als sie uns nie und nirgend, auch nicht im unendlichen Prozeß der Zusammenfassung aller Erfahrung organisch gegeben sein kann, sondern immer nur gedacht; eine Seite der Denkfunktion ohne die andere gibt kein vollständiges Denken auf dem Wege zum Wissen. (Ein jedes ist zwar auch ein Unendliches und ist uns nie vollständig organisch gegeben, weil man Raum und Zeit ins unendlich Kleine teilen kann, aber es ist uns doch in einem Akt der Wahrnehmung gegeben, was bei der Welt unmöglich ist.) Logisch zwar kann man das Verhältnis denken: Gott = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze, Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze. Aber real ist es nicht auszudrücken, als nur: Es muß im Sein etwas = x diesem logischen Ausdruck entsprechen, und dies ist das Obige. Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht
[228] ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem notwendigen Zusammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als ineinander aufgehend. Wenn wir dies so ausdrücken: Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt, so scheinen wir hier doch einen realen Zusammenhang zu setzen, worin Gott aktiv und die Welt passiv erscheint. Dieser sagt aber nichts anderes aus, als daß Gott die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen, in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Aktivität. An sich ist es auch nichts, weil die bloße Passivität kein Sein ist; also muß auch die Welt ursprünglich aktiv sein, weil sie ursprünglich ist; sondern hierauf ausgedehnt, kommen wir wieder auf die

Schöpfung aus dem Nichts zurück. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend, ist also nur der Ausdruck: Wir können beide realiter nicht identifizieren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz voneinander trennen, weil es nur zwei Werte für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältnis unhaltbar ist und ohne bestimmtes Verhältnis keine wahre Trennung stattfindet. Dasselbe ist versinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt, oder außerhalb der Welt sei. Das außerhalb setzt einen Gegensatz, der notwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Das innerhalb geht wesentlich zurück darauf, Gott zu natura naturans und Weltordnung zu machen. (C, 432 ff.)

Die philosophische Kunst kann auf keine Weise bildliche Vorstellungen über das Verhältnis beider anerkennen, mit welchen sich nicht das notwendige Zusammensein beider verträgt. Und niemandem kann mit solchen bildlichen Vorstellungen geholfen sein, welche realiter nichts, als dieses Zusammensein ausdrücken.

Völlig unstatthaft ist deshalb der Schelling'sche Ausdruck, daß das endliche Sein der Abfall von Gott wäre. Denn wenn Gott nicht ohne seinen Abfall gedacht werden kann, so ist das Gute durch das Böse bedingt, und es hat das Böse eine der Notwendigkeit Gottes gleiche Realität. — Die Vorstellung, daß die Idee Gottes, rein gehalten, nur die leere Einheit, also = Nichts sein muß und nur die Welt die volle Einheit sein müßte, ist schielend; Gott ist die volle Einheit, die Welt ist in sich eine Vielheit. Wodurch nichts außer dem Zusammengehören beider gesetzt ist. — Die Vorstellung, daß Gott das Urbild sei und die Welt das Abbild, ist nur insofern gültig, als nicht gesetzt ist, das Urbild könne auch ohne Abbild sein. (§ 225.) [229]

Wie die Idee der Gottheit der transzendentale terminus a quo ist und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich, so

ist die Idee der Welt der transzendentale terminus ad quem und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden.

Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht vollzogen werden könnte, auf gleiche Weise zu Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang.*) — Von der Idee der Welt hingegen kann man sagen, daß die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Spekulatives durchdringen. Sie ist daher auch wirklich als vorschwebendes Schema gleichsam das praktisch transzendentale Prinzip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort, um diese Idee zustande zu bringen. Und man kann ebenso sagen, es ist dieselbe Unfähigkeit im Tiere, welche es hindert, die Idee der Welt aufzufassen, und welche es hindert, einen Trieb auf das Wissen zu haben. (§ 222.)

Jetzt haben wir alle Fäden beisammen, so daß wir sehen können, was zu erreichen ist. Das Bestreben, die transzendente Formel in eine lebendige Anschauung zu verwandeln, ist natürlich, aber klar ist auch, daß alles wirkliche Denken über sie, d. h. also alles Anschauliche, Inadäquates enthält. Die eigentliche Wahrheit darin ist nur das Interesse an der Sache, das sich darin ausspricht und das selbst nur ein Ausdruck davon ist, daß es das Wesen des Geistes konstituiert, sich des Transzendenten zu bemächtigen, daß alle Wahrheit des Selbstbewußt-
[230] seins, in seiner Zeitlosigkeit betrachtet, alle Wahrheit des Denkens und alle Realität des Wollens von dem Gesetztsein des Transzendenten in uns abhängt. Wir können also sagen, es komme wenig darauf an, wieweit man sich zum Vorteil der Anschaulichkeit von der Reinheit der Formel entferne, wenn nur die Reduktion immer vorbehalten bleibe, dagegen müssen wir aber auch zugeben, daß an der Realisation der Reduktion immer

*) *Randb. (nach B. Weiss):* Wir kommen ihr nur näher auf zweifache Weise: einmal durch Entfernung des Irrtums und Anerkennung des Inadäquaten und dann, inwiefern wir der Welt als ihrem Abbilde näher kommen.

gearbeitet werden müsse. Hieran knüpft sich eine Untersuchung, welche die allgemeinen Prinzipien zu dieser Reduktion in sich schließt. Die Zusammenfassung aller von allen wesentlichen Funktionen aus gefundenen Grenzen gibt die Idee der Welt. Es gilt also, diese auf das Absolute zu beziehen, also das Verhältnis zwischen Gott und Welt ins Auge zu fassen, worauf sich auch, seitdem man bis auf diesen Punkt gekommen ist, alle spekulativen Fragen reduzieren. Weiter indes, als bis zu Kautelen werden wir nicht gelangen können.

Nun ist der erste Kanon wohl der, der uns sichert, daß kein Versuch zu jener Reduktion das Transzendente selbst mit aufhebe. Die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt, diese Formel sichert uns, daß nicht die eine Idee durch die andere aufgehoben wird. Ist Welt das Zusammenfassen dessen im Sein, was den Denkgrenzen entspricht, so ist sie nur von einer Seite dem wirklichen Denken angehörig, aber ebenso auch dem wirklichen Sein. Sie schließt alles Sein in sich und ist zugleich nie, d. h. sie wird immer. Jenes entspricht der Begriffsbildung und ihrer Grenze, dieses der Urteilsbildung und ihrer Grenze; als Einheit schließt die Welt das Sein in sich, als Gemeinschaftlichkeit ist sie nur werdend. Insofern also hat, was als Welt bezeichnet wird, einen Anteil am Transzendenten, und das gibt bei der Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen den Ausschlag und rektifiziert immer die Darstellung. So, wenn wir Welt denken ohne Gott, kommen wir auf Fatum und Materie als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, wird Gott Prinzip des Nichtseins, die Welt zufällig. Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das Anthropoeidische darin zu rektifizieren, daß Gott im Gegensatz des Notwendigen und des Freien gedacht wird. Sagt man mit älteren und neueren Systemen, das Sein als Wirkliches sei ein Abfall vom Absoluten, eine Verminderung desselben (im Emanationssystem wird diese als [231]

eine allmähliche gesetzt und durch Abstufungen bis zur bloßen Materie geführt), so heißt das, auf unseren Kanon zurückgeführt, Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein. Unsere Formel nun gibt freilich keine nähere Bestimmung beider Ideen, aber wir haben sie als Korrektiv und sagen: Keine Formel des wissenwollenden Denkens ist genügend, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt.

Der zweite Kanon dagegen ist: Beide Ideen sind nicht dasselbe. Bestimmt man sie diesem Kanon zuwiderlaufend, indem man sie identifiziert (Pantheismus), so muß man auf die Formel natura naturans oder eine ähnliche kommen, also den Unterschied zwischen dem Transzendenten und der Denkgrenze aufheben, wobei dann das Transzendente nicht die ursprüngliche, sondern nur die aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit wäre.

Also weder gänzliche Identifikation, noch gänzliche Trennung beider Ideen. Etwas Genaueres aber zu bestimmen, sind wir durch unsere Aufgabe nicht genötigt. Ist das Absolute das gänzlich Ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der terminus a quo, immer jenseits alles Zeitlichen liegend und nie als zeitliche Entwicklung zu fassen; ist die Idee der Welt immer nur terminus ad quem, weil zum Teil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Größe, bis alle ihre einzelnen Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind, so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Konstruktion der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich getrennt würden. Denn geht das Denken nur vom Absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin, so hätte alles Denken denselben Wert, trüge es nun etwas aus zum Denken der Welt oder nicht, und der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum wäre aufgehoben;

geht dagegen der Denkprozeß ohne terminus a quo bloß auf den terminus ad quem, so könnte kein Denken ein Wissen werden. Beide Arten also, beide Ideen zu trennen, würden unsere Aufgabe vernichten. Wie aber unsere Kanons der dialektischen Aufgabe vollkommen genügen, so befriedigen sie auch durchaus [232] das ethische Interesse, welches notwendig, aber auch nur dieses fordert, daß beide Ideen aufeinander bezogen werden. Das religiöse Interesse allein muß eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen versuchen, und es hat ein Recht zu fordern, daß man es gewähren lasse, aber wie es notwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Produktionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu setzen, bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind. (C, 166 f.)

27. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion.

Das Gottesbewußtsein, wie wir es bestimmt haben, ist die Art und Weise, wie wir in unserm Selbstbewußtsein die Identität unseres Seins in dem Übergang von der einen Operation zur anderen, den transzendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar in der Gleichheit der Beziehung auf das vorbildliche Denken und sein Verhältnis zum Sein und auf das abbildliche Denken und sein Verhältnis zum Sein. Die Identität zwischen dem Grunde des Gesetzes und dem Grunde der Weltordnung läßt sich auf zweifache Weise ausdrücken: Der Grund des Gesetzes ist zugleich der Grund der Weltordnung, und Der Grund der Weltordnung ist zugleich der des Gesetzes. Dem gleich stehen nun die beiden andern Formeln: Gott als Gesetzgeber ist zugleich die Vorsehung, und Gott als Vorsehung ist zugleich der Gesetzgeber. Der Ausdruck „Vorsehung“ entspricht nicht ganz unserem Begriff, denn er bezieht sich auf das

tatsächliche Sein, dessen Anordnung er bezeichnet, wie er denn auch die Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft enthält. Sagen wir nun: Gott als Gesetzgeber ist zugleich Vorsehung, so wird das Sittliche bezogen auf die Ordnung des tatsächlichen Seins, und diese als durch jenes bestimmt gedacht. Das Umgekehrte wäre: Gott als Vorsehung ist zugleich Gesetzgeber. Das läßt sich aber nicht sagen. Denn das Gesetz als Impuls ist ein sich gleich Bleibendes und kann nicht geordnet sein in Beziehung auf das Tatsächliche, welches das beständig Wechselnde
[233] ist. Daher müssen wir dem Ausdruck „Vorsehung" einen anderen substituieren. Auch in der vorigen Formel ist er nicht ganz adäquat. Denn es liegt darin bloß die Beziehung auf das tatsächliche Sein, nicht auch auf die festen Formen des Seins, was wir doch beides im Begriff Welt zusammengefaßt haben. Wollen wir nun diese Beziehung mit ausdrücken, so müssen wir sagen: Gott als Gesetzgeber ist zugleich der Urheber des Systems der festen Formen des Seins, die zusammengefaßt sind in dem Begriff der absoluten Kraft. Also erhalten wir die Formel: Gott als Gesetzgeber ist zugleich (nicht die absolute Kraft, denn diese ist nur Denkgrenze, sondern) der Grund der absoluten Kraft, d. h. er ist Schöpfer, und der andere Wert muß nun so ausgedrückt werden: Gott als Schöpfer und Vorsehung ist zugleich Gesetzgeber, d. h. das Gesetz hat seinen Bestimmungsgrund in der Art und Weise des gesamten Seins. Beides müssen wir immer in eins zusammenfassen, was wir aber nur durch Reflexion können, da wir unmittelbar immer nur eins haben.

Beide Formeln in ihrem Auseinander-gehalten-sein haben eine bestimmte Beziehung zum abbildenden und vorbildenden Denken in Hinsicht auf das Sein. Wenn nämlich das Wollen, da es eine Kraft des denkenden Seins ist, angesehen wird als ein integrierender Teil der Gesamtheit der Kräfte, so entspricht dem die Formel: Gott ist Gesetzgeber, sofern er Schöpfer ist. Wenn

man aber von der Entgegensetzung der beiden Denkformen, der ethischen und physischen, ausgeht, so kann man das Gesetz nicht mit aufnehmen in den Komplex der festen Formen des Seins, sondern muß beides einander gegenüberstellen, und das geschieht eben in der andern Formel: Gott als Gesetzgeber ist zugleich Schöpfer. Offenbar hat nun diese Entgegensetzung zwischen dem Verhältnis des Denkens zum Sein im vorbildlichen und abbildlichen Denken ihren eigentlichen Ort in derjenigen Reihe unseres Bewußtseins, wo der Wechsel zwischen beiden vorkommt und das Selbstbewußtsein in der Identität desselben sich geltend macht. Diese Art, den transzendenten Grund im Selbstbewußtsein zu haben, und also das Selbstbewußtsein in dieser Identität mit dem transzendenten Grund, ist in dem erscheinenden Geist das religiöse Element, und für dieses ist also diese Formel die eigentümliche. Jene andere aber, wobei die Kraft des denkenden Geistes im Wollen unter den Komplex [234] der Kräfte subsumiert wird, geht auf die ursprüngliche Identität von Sein und Denken zurück und ist die eigentümliche Formel für das spekulative Element. Der Ausdruck „Vorsehung" bezieht sich nun auch auf das Tatsächliche und gehört daher mehr dem ersteren Gebiet an. Es erklärt sich nun auch hieraus, warum die religiöse Betrachtungsweise dahin neigt, Gott als freies Einzelwesen vorzustellen. Man kann das auch wohl gelten lassen, sofern das Anthropoeidische darin wieder aufgehoben wird und als die nicht zu missende Form erscheint. Die spekulative Richtung mußte sich aber von dieser Form sondern und der nähern, wo Gott und Welt als zusammengehörig betrachtet, aber weder identifiziert noch getrennt werden. Natürlich mußte sich dabei die Terminologie ändern, woraus am Ende der ganz falsche Schein entstand, als ob die religiösen und spekulativen Ausdrücke auch ihrer Bedeutung nach verschieden wären. (E, 527 f.)

Die Differenz zwischen spekulativem und religiösem Ausdruck für den transzendenten Grund findet sich von Anfang

an: *θεῖον, εἱμαρμένη, ὄντως ὄν*, ens perfectissimum, das Absolute, das Urwesen. (E, 528.)

Im hellenischen Gebiet war die Religion polytheistisch, und nur hinter der Vielgötterei lag die Einheit verborgen, aber als Schicksal. Die Wissenschaft, die anfangs bloß eine naturwissenschaftliche Richtung hatte und erst durch die sokratische Schule die ethische mit aufnahm, bildete eine Bezeichnung des transzendenten Grundes, auf der einen Seite in Analogie mit der religiösen, auf der andern davon abweichend. So entstand der Ausdruck des seiend Seienden, *ὄντως ὄν*, oder auch, daß dies letzte Ursein über das Sein, die *οὐσία*, hinaus liege. In der Folge wechselte die Annäherung und Entfernung beider Bezeichnungen. In dem scholastischen Zeitalter verlor sich die Differenz fast ganz, in der modernen Philosophie entwickelte sich das spekulative Element unabhängig vom religiösen, daher auch die Bezeichnungen sehr weit auseinandergingen. (E, 528 f.)

Einheit der weltbildenden Kraft (*νοῦς*) und Materie (*ὕλη*) zusammen wurden ursprünglich als Prinzipien der höheren Naturwissenschaft, also für ein bestimmtes Gebiet, aufgestellt. Man kann sie aber nicht dem Transzendenten gleichsetzen, da sie
[235] eine einander entgegengesetzte und durcheinander bedingte Duplizität bilden. In der christlichen rationalen Theologie hat man die Materie weggelassen und die weltbildende Kraft, Gott, dem Nichts gegenübergestellt. Aber die spekulativ unzureichende Entstehung manifestiert sich immer noch, indem man die Materie als das Erstgeschaffene dazwischen stellt. Ein zweiter Versuch ist der, auf der Seite der Erscheinung gar nicht herabzusteigen, sondern die weltbildende Kraft allein als das Transzendente anzusehen und der Gesamtheit aller Kräfte und Erscheinungen gleichzustellen als natura naturans und natura naturata. (Spinoza und Eriugena.) Aber das genügt ebensowenig als transzendent, weil der transzendente Grund

des Seins sich zum wirklichen Sein nicht verhalten kann, wie ein wirkliches Sein zum andern. (D, 471.)

Durch eine analoge Behandlung des Ethischen würde man noch auf die zwei Schemata des absoluten Gesetzgebers und des absoluten Künstlers gekommen sein, von denen man aber dann ebenso hätte zeigen können, daß sie inadäquat sind. Man denkt sich keinen Gesetzgeber ohne möglichen Widerstand, und keine Konzeption ohne eine Differenz zwischen ihr und der Ausführung. — Man bleibt noch vielleicht in der lebendigen Anschauung, wenn man kombiniert Gesetzgeber und höchste Gattung und dann wieder höchste Ursache und Künstler; aber dann bleibt man auch einseitig. Dagegen wenn man kombiniert Gesetzgeber und höchste Ursache auf der einen Seite und auf der andern höchste Gattung und absoluter Künstler, so kann man das nicht mehr real konstruieren. (§ 217.)

Es kann unerwartet sein, daß Vorsehung und Gott ebensowenig der Forderung entsprechen sollen, als die negative, also antiphilosophische Formel Schicksal, und als die physische und also hypophilosophische Formel der natura naturans. Dies muß sich aufklären durch Erwägung der verschiedenen Art, wie sie unzureichend sind. Schicksal und Vorsehung gemeinschaftlich deswegen, weil sie sich nur auf das Geschehen, d. i. das Gebiet von Ursache und Wirkung beziehen. Vorsehung aber doch weit vorzüglicher, weil Schicksal sich nur auf die negative Seite stützt. Gott und Natur gemeinschaftlich deswegen, weil sie sich nur auf das Begriffsgebiet beziehen. Aber Gott vorzüglicher, weil Natur nur ein Verhältnis darbietet, wie es auch im wirklichen Sein vorkommt. Gott und Vorsehung behalten also einen Vorzug, und es entsteht daraus eine Ten- [236]
denz, sie gegenseitig durcheinander zu ergänzen. Denn wenn Gott der Vorsehung die Beziehung auf das stehende Sein zubringt, und die Vorsehung der Gottheit ihre wahre Unbedingtheit zubringt, so sind beide ergänzt, und dies wird auch in allen natürlichen Theologien versucht. Allein es zeigen sich auch immer Schwierigkeiten, weil Gott auch der Vorsehung das durch die Materie Bedingte mit zubringt, was

jener Formel eignet, und dadurch verliert nun die Vorsehung von ihrer Unbedingtheit. Also Gott und Vorsehung bleiben immer die vorzüglichsten unter jenen Formeln, aber sie gehen auch nicht zusammen, so wenig, als eine von ihnen mit den andern zusammengeht, und wir haben also eine Quadruplizität gefunden, da wir nur eine Einheit brauchen können. (C, 422 f.)

Es ist uns also nicht gelungen, auf diese Weise zu einer anschaulichen Vorstellung des transzendenten Grundes für das Sein zu gelangen. Aber es ist doch über die Quadruplizität noch etwas auszuführen. Eigentlich aber haben wir mehr; denn der Atomismus steht eigentlich der natura naturans gegenüber, und die aus der Materie bildende Gottheit (*νοῦς*) ist eine Kombination von beiden. Wenn wir nun Materie und Schicksal zusammenstellen, so sind beide tot. Natura naturans ist Leben, ohne Bewußtsein bestimmt auszusprechen. Legt man es aber hinein, wie in *νοῦς* und Gottheit, so ist es darin auf eine zeitlose Weise gesetzt. Dasselbe gilt von *πρόνοια*. Will man aber nun *νοῦς* und *πρόνοια* identifizieren, so kommt heraus, daß nur in dem letzteren auf das Raum und Zeit erfüllende Sein gesehen wird. In Gott ist der Ort der Ideen, das ist das zeitlose Denken und das Sein der Kraft als solcher. Aber daß sie in den dem Urteil entsprechenden Akt des Seins übergehen, das erscheint dann etwas Zufälliges, und das göttliche Denken, wenn es als *πρόνοια* auftreten soll, tritt in den Gegensatz des Zeitlichen. Das Verfehlen war unvermeidlich, weil wir in dem Gebiet des wirklichen Denkens stehenbleiben. Transzendente bloße Formel für den Urgrund des geteilten Seins ist die absolute Einheit des Seins als Urquell des entgegengesetzten und gespaltenen. Dies aber ist kein wirkliches Denken, weil alles Reale daran nur negativ gesetzt ist.

[237] (Anmerk. Der Übergang von der bloßen transzendenten Formel, von der absoluten Einheit des Seins zur Darstellung des Realen, als Entwicklung des Gegensatzes aus dem Abso-

luten, geschieht immer ebenso durch einen Sprung, wie das Heraustreten der Ideen aus ihrem Sein in Gott in das Raum und Zeit erfüllende Sein, und beides ist also unzureichend.) (D, 472.)

Völlig beruhigen können wir uns bei jener Unvollständigkeit nicht, wiewohl wir ihre Unvermeidlichkeit einsehen und die Analogie derselben mit unserm ganzen Zustande. Denn wie nur bei vollendetem wirklichen Wissen das Empirische und Spekulative sich durchdringen können zu absolut reiner Anschauung im einzelnen und allgemeiner Kongruenz im ganzen, so deutet auch das Auseinanderbleiben der Begriffs- und Urteilsform in der Vorstellung des transzendenten Grundes auf eben diese Unvollendung und darauf, daß, wie hier so auch dort, die komparative Kritik beider Formen das Ineinandersein derselben vertreten muß. Allein so gefaßt, sind nun die Ausdrücke des Transzendenten allen Schicksalen des wirklichen Denkens unterworfen, d. h. sie werden immer wieder in das Gebiet des Streites hineingezogen und können denselben also nicht schlichten, und inwiefern dieser Streit auch in einem jeden selbst gesetzt ist, muß auch die Überzeugung eines jeden eine schwankende sein. Wie denn jeder sich dessen bewußt sein wird, daß ihm bisweilen seine herrschende Vorstellungsweise verschwinden und eine andere statt dessen aufgehen will. Hierzu nun bedarf es zumeist einer Ergänzung durch eine andere Art, den transzendenten Grund zu haben. (C, 424.)

Eines von beiden*) zu vernachlässigen, ist einseitig, und so war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtsein Gottes bloß auf die Denkfunktionen gründen wollte. Ebenso einseitig aber wurde Kant, der sie bloß auf die Willensfunktion gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Diese Kantsche

*) *sc. philosophische und religiöse Betrachtungsweise.*

Ausweichung war nicht in seiner spekulativen Strenge gegründet, sondern in seinem unbewußten Zusammenhange mit
[238] der Popularphilosophie. Denn die nicht im wissenschaftlichen Streben Begriffenen erhalten das Bewußtsein Gottes vielmehr auf dem praktischen Wege durch die Überzeugung des Gewissens. (C, 428.)

Hier aber müssen wir eben beide Richtungen in ihrem Verhältnis zueinander und in Beziehung auf die verschiedene Art, den transzendenten Grund zu setzen, noch genauer zu verstehen suchen. Das ist eben die Aufgabe der Verständigung zwischen Philosophie und Religion.

Descartes: Cogito, ergo sum. Der Sinn des Satzes ist, daß das Subjekt in der einen Richtung auf das Denken und also in allem Wechsel der einzelnen Denkmomente identisch sei. Das ist aber im Grunde eine ganz leere Behauptung. Denn solange nicht eine andere Form der Tätigkeit eintritt, ist auch kein Grund, diese Momente als verschiedene zu denken, und also die Identität des Subjektes zu behaupten. Ebenso ist es mit dem gegenüberstehenden Satze: Facio, ergo sum. Dagegen im Selbstbewußtsein trennen wir Denken und Handeln gar nicht, sondern es ist die Identität von beiden. Warum neigt nun aber das Interesse des Selbstbewußtseins dahin, den transzendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, was doch immer eine Verfälschung ist, da es nur ein Glied eines Gegensatzes ausspricht? Weil das Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Lebens ist. Denn die Identität der Gewißheit in beiden Funktionen ist eben die Gewißheit des Lebens; also muß auch der transzendente Grund, wovon diese Gewißheit ausgeht, unter der Form des Lebens gesetzt werden. Daraus folgt aber nicht, daß die spekulative Richtung, die einen andern Weg einschlägt, ihn auch so setzen müsse, sondern nur, daß auf dem Gebiete des Selbstbewußtseins die allgemeine Form des Lebens von der bestimmten, in welcher das Selbstbewußtsein selbst nicht gegeben ist, sich nicht scheiden

läßt. Wenn nun die spekulative Richtung eine solche Scheidung vornimmt und zeigt, daß jener Ausdruck inadäquat ist, so gehört dieses Resultat der Spekulation an, nicht der Religion; denn es ist hervorgegangen aus der Richtung auf das Wissen an und für sich, wozu die Religion kein anderes Verhältnis hat als zu jeder andern. Darum ist es auch Sache der spekulativen Richtung, sich über ihr Verhältnis zur religiösen zu verständigen. [239] Ebenso deutlich muß es nun sein, warum die Spekulation für die Bezeichnung des transzendenten Grundes das Verhältnis von diesem und der Gesamtheit des Seins (Welt), sofern alle Gegensätze darin zusammengefaßt sind, zugrunde legt. Denn Gott und Welt ist gleichmäßig die Voraussetzung zu allem wirklichen Denken, sofern es Wissen werden will: Gott die Voraussetzung im Zurückgehen, Welt die im Vorwärtsgehen. Ohne das erste keine Einheit im Moment, ohne das zweite kein Impuls zur Fortschreitung im Denken. So kann also die spekulative Richtung nie dahin kommen, beide einander entgegenzusetzen, d. h. so zu unterscheiden, daß eins ohne das andere sein könnte, vielmehr ist jenes Verhältnis der reine Ausdruck für die Abhängigkeit alles wirklichen Denkens vom transzendenten Grunde. Darin liegt aber zugleich, daß der transzendente Grund eben als ein Lebendiges gesetzt ist, und diese Bezeichnung also keineswegs im Widerspruche steht mit dem Gehalte dessen, was vom unmittelbaren Selbstbewußtsein ausgeht. (E, 529 f.)

Man wendet ein, die Formel sei indifferent gegen die Frage, ob der transzendente Grund als freies Einzelwesen oder als mechanische Notwendigkeit wirke, und gegen die, ob Gott und Welt eins sei oder entgegengesetzt. Gott als Einzelwesen ist nach der Weise des wirklichen Denkens aufgefaßt, also unangemessen, daher auch alle Entwicklungen dieser Form immer unter dem Vorbehalt gemacht werden, das Anthropoeidische wegzudenken. Gott als

Notwendigkeit ist auf eine Seite des Gegensatzes gestellt, also auf anderes wirklich Gedachtes bezogen, nicht allem zugrunde liegend. Daher auch für diese Entwicklung immer, was im Gegensatz mit Freiheit steht, erst aufgehoben werden muß. Unsere Formel ist also nicht sowohl die Indifferenz zwischen beiden, als vielmehr die Erkenntnis der Unangemessenheit beider. (E, 525 f.)

Die Richtung, Gott im Gegensatz als Freiheit zu fassen, haftet dem Selbstbewußtsein an; die Richtung, ihn als untrennbar von der Welt zu fassen, haftet dem spekulativen an, welches daher auch lieber
[240] sich eigene, andere Ausdrücke gewählt hat, als Gott. Nur aus Mißverstand hat die Ansicht entstehen können, als ob Gott etwas anderes sei, als das Absolute. (E, 527.)

Was das Selbstbewußtsein betrifft, so haben beide Formeln: Der transzendente Grund des vorbildlichen Denkens als Gesetz ist zugleich der des abbildlichen Denkens, und: Der transzendente Grund des Seins, wie es im abbildlichen ist, ist zugleich der des Gesetzes, gleiche Beziehung zu demselben. Woher kommt nun, daß es zur Personifikation des transzendenten Grundes hinneigt, was doch nur der einen Formel eignet? Das Selbstbewußtsein ist in allen, und in denen, welche die spekulative Richtung repräsentieren, nicht mehr, wie z. B. in den Künstlern; es haftet daher auch nicht an solchen Unterscheidungen. Darum liegt es auch nicht in seinem Interesse, das Denken um seiner selbst und das um eines anderen willen zu unterscheiden. Jene zweite Formel beruht aber ganz und gar auf einer isolierten Richtung des Wissen werden wollenden Denkens, wogegen die andere vom Gesetz ausgeht, was überall geltend ist, weil es das Wesen des Geistes in der Form der Spontaneität ausdrückt. Daraus folgt, daß das Gesetz als Bestimmungsgrund des Lebens seinen Grund auch nur im Leben haben kann, und so ist die Richtung auf die Personi-

fikation bei den Aussagen des Selbstbewußtseins über den transzendenten Grund sehr erklärlich*). (E, 532 f.)
In einem Akte des objektiven Bewußtseins dagegen geht das Subjekt in der Anschauung auf und das Selbstbewußtsein tritt dabei bis auf ein Minimum in den Hintergrund. Das vorbildliche Denken ist dabei aufgenommen in das abbildliche als ein Teil der Gesamtheit des denkenden Seins, so daß sich jenes auf dieses reduziert. Daher muß hier die Richtung sein, in dem transzendenten Grund nur das Sein zu setzen, sofern es alle Gegensätze in sich schließt, wodurch uns erst das System der Begriffe wird, so daß wir es anschauen als das diesem vorausgehende und zugrunde liegende Sein und als das selbst in diesen Komplex der Gegensätze nicht Eingehende. Darum ist nun hier [241] zu einer Personifikation des transzendenten Seins gar keine Veranlassung, vielmehr wenn einmal etwas mehr über das Absolute ausgesagt werden soll, dem wir eigentlich nichts anderes, als es selbst als Prädikat geben können, so kann das nur geschehen in Analogie mit dem Sein als Gegenstand der Spekulation. (E, 533.)

Wenn wir auf den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit zurückgehen, so ist die Freiheit das Gebiet des Lebens. Leben ist, wie die Freiheit, Selbstbewegung, Leben ist nur eine Abstufung der Freiheit. Wir setzten diesem gegenüber die Gemeinschaftlichkeit des Seins, wodurch jedes Für-sich-gesetzt-sein aufgehoben wird. Aber dieser Gegensatz war uns nur ein relativer, indem wir die Gesamtheit des tatsächlichen Seins, welches das sich gegenseitig Bedingende ist, und die Gesamtheit der festen Formen des Seins, welches das Leben ist, als identisch setzten. Dadurch hört nun auch der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit auf in dem Sinne, daß das eine Glied nicht bloß

*) *Eine Notiz Schleiermachers besagt:*
Besonders und vorn muß ausgeführt werden, daß das Leben das eigentliche Objekt des Wissens ist. (G, 52.)

Negation ist. Ebenso hat auch der Gegensatz von Tod und Leben für uns keine Stelle. Denn man setzt das als Totes, was nicht mehr als für sich gesetzt werden kann. Aber dann ist entweder das Nicht-für-sich-setzen von Anfang an etwas Falsches, oder es geht auf ein früheres Für-sich-gesetztsein zurück und bedeutet bloß dessen Negation. Soll nun der transzendente Grund gedacht werden, so ist es schlechthin unmöglich, ihn als ein Totes zu denken. Dennoch aber ist dies vorgekommen in der materialistischen und atomistischen Weltansicht. Da wird nämlich das allem Denken zugrunde liegende Sein als die Materie gesetzt, die nur mechanisch bewegt werden kann, und zwar unter der Form einer verworrenen Mannigfaltigkeit. Dabei muß aber immer eine Art von Taschenspielerei geübt werden, wenn aus diesem Toten etwas anderes entwickelt werden soll, wie man denn eine Art von Stoß oder desgleichen fingiert, wodurch alles in Bewegung gesetzt werde. Aber jeder muß einsehen, daß dies unter dem Schein des Wissenwollens doch die Aufhebung der Idee des Wissens ist. Aber es hat zugleich eine antisittliche Richtung. Denn wird das sittliche Leben aus diesem Toten abgeleitet, so muß es notwendig als das Zu-
[242] fällige angesehen werden. Daher ist nun von seiten der Religion ein Mißtrauen entstanden gegen alle Bezeichnungen des transzendenten Grundes, die von den religiösen abweichen. Ähnlich ist es nun mit dem Ausdruck Schicksal, den man an die Stelle der Vorsehung gesetzt hat. Wir bezeichneten damit die Identität der Abhängigkeit des tatsächlichen Seins und des Gesetzes vom transzendenten Grunde. Negiert man aber damit die Abhängigkeit des sittlichen vom transzendenten Grunde, so wird das Sittliche selbst nur als Schein gesetzt. Wenn nun der transzendente Grund so bezeichnet wird, daß der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit nicht berührt wird, so entsteht die Vermutung, er werde als Notwendigkeit, d. h. als Negation der Freiheit gesetzt, wobei natürlich die Beziehung des Sitt-

lichen darauf verloren geht. Daraus erklärt sich nun die Opposition der religiösen Richtung gegen das spekulative Verfahren, das allein die Verständigung in seiner Gewalt hat, die nur erreicht werden kann, wenn auf der einen Seite das Religiöse anerkannt, auf der andern die Verschiedenheit klar gemacht wird. (E, 530 f.)

Ähnliches Mißtrauen der spekulativen Richtung gegen die religiöse. Die letztere eignet nicht, wie jene, nur einigen, sondern allen, übt also auch im Leben eine weit größere Gewalt aus. Daher die Besorgnis, daß die Repräsentanten der religiösen Richtung ihr Gewicht gegen die wissenschaftliche richten werden, wovon allerdings schon das hellenische Altertum Beispiele gibt. (E, 531.) Daher sich so oft wiederholender Streit zwischen Religion und Philosophie: 1. Streit der einen gegen die andere, so daß sie sich gegenseitig gar nicht anerkennen; 2. Streit beider um den Primat. Der eine wie der andere ist nichtig, denn die Interessen der einen sind durchaus nicht denen der anderen entgegen, und von einem Primat der einen vor der andern kann auch nicht die Rede sein. Es ist wahr, wir konnten das Höchste im Gedanken nicht vollziehen. Warum nicht? Wir konnten es nur suchen unter der Form des Begriffs und des Urteils. Blieben wir beim Begriff, so konnten wir nicht genug Besonderes abstreifen; beim Urteil, so konnten wir nicht genug kombinieren. Streiften wir aber genug ab, so kamen wir aus dem Begriff heraus; kombinierten wir genug, aus dem Urteil. Wir konnten also das Absolute als Begriff und [243] Urteil nicht finden; nur in negativer Form konnten wir es aufstellen, und das ist unser Nichthaben. Wie ist es nun mit dem Haben im religiösen Bewußtsein? Allerdings ist in demselben das Absolute, aber nicht an und für sich, wie wir es in der Spekulation suchten, sondern immer nur an einem andern, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen usw. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isolieren, so geraten wir in ein bewußtloses Brüten, und wir

müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist. Damit tritt aber beides ins Gleichgewicht. Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentiert wird, ist das Bestreben, das Bewußtsein Gottes zu isolieren, gar nicht da; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen zu haben. Das philosophische Bestreben will es aber rein für sich haben, und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer notwendigen Voraussetzung bewußt zu sein, so daß es jedem nachweisen kann, so gewiß man wissen wolle, so gewiß bedürfe man dieser Voraussetzung des Absoluten, in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien. Deshalb aber bleibt nun doch der Philosoph nicht zurück, weil er will, was ein anderer nicht hat. (B, 152 f.)

Die Verständigung muß von der Wissenschaft ausgehen.

1. Das erste dabei ist, daß die Philosophie deshalb, weil die Verständigung von ihr ausgehen muß, nicht glaube, die religiöse Richtung sei das Erzeugnis einer unvollendeten Entwicklung, welche durch die Philosophie aufgehoben werden soll. Denn von der religiösen Richtung geht ihrerseits ein anderes Element aus, nämlich das Einsbleiben in Liebe, während die Denkdifferenz noch besteht. (E, 531.)

Es ist einseitig, nur auf die Verständigung Wert zu legen, und zu übersehen, daß dabei ein Sichverständigenwollen zugrunde liegen muß, welches Wollen nicht im Gebiet des Denkens liegt, und daß es außerdem eine praktische Aufhebung der Feindseligkeit gibt, die unabhängig ist von allem streitigen Denken. So stellen sich beide Richtungen ganz gleich, jede hat ein Moment
[244] zur Ausgleichung, was der andern fehlt. Daher muß zuerst die Gleichheit beider von der spekulativen Richtung anerkannt werden. (E, 532.)

Durch diese Erklärung treten wir nun in die Mitte zwischen zwei entgegengesetzte Ansichten, deren eine glaubt, die Gefühlszustände lägen in einer Entwicklungsperiode, welche der Spekulation vorangehe, und diese sei also höher als Religion, die andere dagegen alle Versuche, Gott zu denken, aus dem Interesse des Gefühls ableitet. Wir sind gegen beide. 1. Das Gefühl kann nie etwas bloß Vergangenes sein, weil es in uns selbst die Identität des Entgegengesetzten ist, und die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, ist durch das Denken nicht zu ersetzen. 2. Die Reflexion, welche über das Gefühl angestellt wird von denen, die nicht im wissenschaftlichen Streben begriffen sind, bringt die Formeln nur in einem untergeordneten Sinn hervor, und es kann also die spekulative Tätigkeit, welche sich auf den transzendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden. Alles Anthropoeidische, dessen freilich auch viel in die natürliche Theologie der Philosophen eingedrungen ist, kommt aus jener Quelle. Dieser Neigung wegen hält sich die Reflexion über das religiöse Gefühl, deren Ort die Glaubenslehre ist, vorzüglich an die Formel mit scheinbarer Duplizität. (C, 431.)

Die Art, das Transzendente zu haben im Selbstbewußtsein, ist eine unmittelbare, weil sie nicht erst vom Zustand eines streitigen Bewußtseins ausgeht, und eine allgemeine, weil sie nicht auf einem kunstgerechten Verfahren ruht. Übrigens aber ist jede Rangbestimmung zwischen religiösem, ethischem und spekulativem Ausgangspunkt in bezug auf das Transzendente völlig leer. Es ist von allen aus eine unmittelbare Gewißheit, die zur Betrachtung gezogen auch gleich als identisch erkannt wird. Die Art, das Transzendente im religiösen Gefühl zu haben, ist keine höhere. Denn der ursprüngliche Gehalt ist nur, daß das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende außer unserer Selbsttätigkeit gesetzt ist. Die positive Voraussetzung, daß etwas sei, worin sie gesetzt wird, ist nur indirekt gegeben, aber sie bedingt unmittelbar

die Wahrheit des Lebens, und da unser Selbstbewußtsein das
[245] Denkend-wollen und Wollend-denken ist, so identifiziert sie sich unmittelbar und von selbst mit der spekulativen und der ethischen, und sie tut dies im Übergewicht der Unmittelbarkeit, so daß sie ihnen den Namen gibt, und Gott, der ursprünglich religiöse Ausdruck, überall vorkommt, aus welcher Art von Unterordnung das spekulative Streben sich erst neuerdings emanzipiert hat und den Ausdruck des Absoluten geltend gemacht. Dagegen wird man auch natürlich finden, daß von dem Religiösen aus das Bestreben, den Ausdruck zu veranschaulichen, am meisten anthropoeidisiert, und Gott auch als das absolute Denkend-wollen und Wollend-denken gesetzt wird. (D, 475.)

2. Das zweite ist die Einsicht, daß von den scheinbar streitenden Formeln, jede an ihrer Stelle ist. Die religiöse kann nicht die beiden „Als Vorsehung Gesetzgeber" und „Als Gesetzgeber Vorsehung" (NB. Diese liegen den beiden Hauptformen der Religiosität zugrunde) der andern, welche das Gesetz mit dem Wollen in den Komplex der Kraft aufnimmt, gleichstellen, weil eben hier das Wollen mit unter das Wissen subsumiert wird, welches für das Selbstbewußtsein nur ebenso eine spezielle Funktion ist, wie die Kunst auch. (E, 532.)

Wir können zusammenstimmen mit allen inadäquaten bildlichen Vorstellungen, welche das religiöse Gefühl repräsentieren, nur daß wir uns der Grenzen ihrer Geltung bewußt sind*).

Der nur schematisch konstruierte Begriff will auch real werden und kann es nur, indem er einseitig und relativ wird. Man weiß aber dann, daß das Schema nicht ausgefüllt wird, worüber sich die bloß Religiösen leichter täuschen. (§ 217.)

Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseins begleitende Bewußtsein Gottes im Gefühl, also das Religiöse, hat Re-

*) *Hierauf scheint sich die Notiz zu beziehen:* Über die Idole der Ideen. (G, 63.)

flexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Spekulation immer angegriffen worden, und insofern auch mit Recht, als man immer dartun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir sie isolieren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserm Selbstbewußtsein, und nur, wenn man alles andere dazu nimmt, sind sie adä- [246]
quat. Sagt man aber, sie sollen nichts sein, als Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserm Selbstbewußtsein ist, dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind. Für unser Bestreben nun kann dies nichts Hemmendes haben. Wir wollen ja nicht das Wissen des Wissens, sondern nur die Kunst des Wissens suchen, die Regeln, ein Wissen zu produzieren, und dazu ist es uns gleichgültig, ob wir das Absolute immer nur an einem andern oder an und für sich haben; im Gegenteil, indem wir wissen, wir haben das Absolute immer nur an einem andern, haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken dasselbe ist, das in allem Denken mitgesetzte Bewußtsein des Transzendenten, die reine Identität des Idealen und Realen. (B, 159.)

Anmerk. Wir können uns mit allen Ausdrücken aus jenem Gebiet verständigen, weil sie sich alle auf eine von unsern Formeln beziehen lassen, die polytheistischen, unvollkommenen ebensogut, wie die monotheistischen, vollkommenen. In jenen verbirgt sich die Einheit, aber die Spaltung ist symbolische Bezeichnung der Beziehung der Einheit entweder auf geistige Funktionen in der ethischen Symbolik, oder auf Naturfunktionen, so wie die bildlichen monotheistischen Ausdrücke aus dem wirklichen Denken und Wollen hergenommen und auf das Transzendente als Grenze übertragen sind. Merkwürdig ist

aber dabei der Umstand, daß sich weit mehr aus dem Mono-
[247] theismus, als dem Polytheismus ein Atheismus entwickelt. Zwar wurden auch die alten Philosophen für Atheisten ausgegeben, wenn sie, die Einheit suchend, jene spaltenden Darstellungen entweder auf Geschichte, oder auf Poesie zurückzubringen suchten. Aber sie selbst hielten sich doch nicht dafür, weil sie sich des Einheitsuchens bewußt waren. Ja selbst wenn sie auf den Abweg gerieten, die Einheit unter der Form einer toten Notwendigkeit zu suchen, konnten sie sich nicht für irreligiös halten, weil das Schicksal immer als Einheit über den Göttern schwebte. Im Monotheismus wird das nicht poetische, sondern mehr didaktische Verfahren vom wahrhaft dialektischen und transzendenten nicht geschieden, und, indem es also für das letzte genommen, und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloß kritisch zu Werke geht, auf den Gedanken kommen, daß die Idee, welche sich immer nur so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äußern könne, auch selbst unwahr sein müsse. Und so geben sich aus Mißverstand selbst für Atheisten, die es doch der Seele nach nicht sind. — Kants Polemik, die in praktischer Einseitigkeit endete, hat auch hierin ihren Grund. Wenn er in der rationalen Theologie und Ontologie sowie in der rationalen Psychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte, so würde er anders zu Werke gegangen sein. Darum halte ich so viel darauf, die Trennung recht stark zu zeichnen, weil sonst die Erscheinung des Atheismus immer noch wiederkehren kann. Wenn wir uns aber auch mit allen Formeln befreunden, so ist es teils nur innerhalb der Grenze, welche also zugleich der Kanon ist, wonach alle auf jenem Gebiet sich bildenden Formeln geprüft werden müssen, teils darf das Verständigen kein Aneignen für den philosophierenden Gebrauch selbst sein, denn dadurch wird jene wesentliche Scheidung des Religiösen und Spekulativen erschwert. (C, 435 f.)

3. Das dritte ist nun, daß die Philosophie sich teils ihre Anerkennung des religiösen Gebietes feststelle, wenn auch nicht in der Metaphysik, doch durch Aufstellung der Religionsphilosophie als von der Ethik abgeleiteter Disziplin, teils dadurch, daß sie, wie überall, auch Aufsicht führe über das Verfahren im dogmatischen Denken. Dann werden auch von selbst die Pseudophilosopheme, welche am meisten den gesamten Denkzustand verwirren, in Abnahme geraten*). (E, 533.)

Formaler oder technischer Teil.

II. Abschnitt. Erste Abteilung.

Vom heuristischen Verfahren.

[295]

Insofern es auf Begriffe geht und sich an das noch übrige Chaos knüpft, kann es nur negativ sein. Aus zu früher Begriffsbildung entsteht die Hypothesennot. (§ 330.)

Es fragt sich hier: Wie ist der Übergang von einem Denken, inwiefern dieses der Idee des Wissens entspricht, zu einem andern so zu machen, daß auch dieses zweite in seiner Beziehung auf das erste der Idee des Wissens entspreche und ebenso ein Element der Totalität des Wissens sei? Jede Kombination als solche setzt eine Konstruktion voraus; jeder Übergang von einem Denken zum andern setzt voraus, daß ein Denken als in sich selbst schon konstruiert gegeben ist, als schon übergegangen aus der [296] chaotischen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, und wir können hier nur anknüpfen an das primitive Bewußtsein, dieses als einen einzelnen ursprünglichen Punkt gedacht.

*) *cf. Sendschr. an Lücke, S. 612—618, 648—651 (W. Abt. 1, B. 2).*

Wie wir gesehen haben, ist im ursprünglichen Akt des Bewußtseins und auch in jedem folgenden ein Zweifaches gegeben: auf der einen Seite eine Selbsttätigkeit, durch welche die Bestimmtheit zustande kommt, und auf der andern Seite eine in der bloßen Empfänglichkeit begründete Differenz, welche die Selbsttätigkeit gerade auf dieses und nichts anderes hinleitet. Der ursprüngliche Zustand des Bewußtseins nämlich ist eine ungeschiedene Mannigfaltigkeit von organischen Affektionen, aus der wir niemals ohne Selbsttätigkeit herauskommen. Aber die Selbsttätigkeit ist ursprünglich auf das Ganze gerichtet, und so ist sie an und für sich nur ein Streben und kann kein bestimmtes Resultat hervorbringen; nur indem in dem organischen Zustande eine Differenz der Stärke und Schwäche des Reizes auf die Selbsttätigkeit gesetzt ist, wird dieser ihre Richtung bestimmt, wird aus dem bloßen Streben eine bestimmte Aufmerksamkeit und ein bestimmtes Bewußtsein. So sind diese beiden Faktoren in jedem Bewußtsein. Stellen wir uns nun auf den Punkt, wo ein bestimmtes Bewußtsein gesetzt ist, was ist dann noch neben diesem? Die ganze chaotische Totalität mit Ausnahme des einen bestimmten Bewußtseins. Entsteht ein zweites, so entsteht es ohne Beziehung auf das erste, und so fort, also kommt nicht eine Verknüpfung, sondern ein bloßes Aggregat zustande, und zwar ganz von selbst und so, daß die Selbsttätigkeit den ersten Gegenstand muß fahren lassen, damit der andere ins Bewußtsein komme. Das aber suchen wir nicht, sondern die Verknüpfung, in welcher uns ein zweites Bewußtsein aus dem ersten entsteht. Nun können wir nicht leugnen, daß in der Selbsttätigkeit auch ursprünglich das Bestreben zu setzen ist, ein einmal entstandenes Bewußtsein festzuhalten, also auch, daß diese Tendenz dem vom Zustand der Empfänglichkeit ausgehenden Reize gegenübertreten kann. Nämlich so: Ich habe ein bestimmtes Bewußtsein von einem bestimmten Gegenstande und das Streben, es festzuhalten, richte aber meine Selbsttätigkeit auf die Mannig-

faltigkeit der übrigen mir gegebenen Eindrücke, von denen sie [297]
nach dem Maß der Stärke derselben angezogen wird. Nun kann sein, daß der die Selbsttätigkeit am stärksten reizende Eindruck in keinem Zusammenhange steht mit dem Bewußtsein, das ich schon habe, und dann lasse ich ihn fallen und mich bestimmen durch den, der in jenem Zusammenhange steht, so daß also ein heuristisches Verfahren zustande kommt. Zunächst ist dies nur ein Negatives, nur das Von-der-Hand-weisen dessen, was mit dem Bewußtsein, von dem ich ausgehe, nicht in Verbindung steht; die Selbsttätigkeit ist zunächst nur Minimum und die Empfänglichkeit Maximum, die erstere nur das Untergeordnete, und die Kombination nur eine Auswahl aus den reizenden Potenzen nach dem Maß ihrer Verwandtschaft mit dem schon vorhandenen bestimmten Bewußtsein, das sich Darbietende dagegen die Hauptsache. Dabei bleibt es aber nicht, sondern je mehr eine bestimmte Mannigfaltigkeit des Bewußtseins sich ausbildet, desto mehr wird die Selbsttätigkeit in sich begründet und desto weniger ist sie der Gewalt des Reizes unterworfen; je näher unser Bewußtsein dem Chaotischen liegt, desto unfreier, je mehr wir in einem Gebiete schon zu Hause sind, desto freier sind wir in der Verknüpfung, und die positive Seite des heuristischen Verfahrens ist nun die, daß auch die reizende Potenz nicht als gegeben aufgenommen, sondern erst gesucht wird. Diese Differenz aber des Positiven und Negativen im heuristischen Verfahren ist nur eine Differenz des Mehr und Minder, und das eine ist immer in dem anderen.

Ein zweiter Gegensatz im heuristischen Verfahren ist der, welcher sich auf die verschiedenen Formen des Denkens bezieht. Nämlich jedes aufgenommene Bewußtsein ist entweder ein Begriff, oder ein Urteil; also geht auch alles heuristische Verfahren entweder auf Begriffs- oder auf Urteilsbildung, aber immer von einem Gegebenen aus; es kommt immer darauf an, ob das Gesuchte ein Fortschritt in der Begriffsbildung oder ein

Fortschritt in der Urteilsbildung sein soll. Übrigens aber ist, wie wir gesehen haben, daß Fortschritt der Begriffsbildung nur möglich ist durch Fortschritt der Urteilsbildung, und umgekehrt, im heuristischen Verfahren eine beständige Kombination beider Formen des Denkens gegeben. Und das ist auch ganz natürlich.
[298] Wir sehen, wenn wir unser Denken beobachten, niemals einen bestimmten Abschnitt in unserem Bewußtsein, wo wir ausschließlich in der Bildung der Begriffe oder der Urteile begriffen wären, sondern wir sehen beständig einen bunten Wechsel und ein beständiges Ineinandergreifen. Dies scheint sich aber aus dem früher Gesagten nur zu ergeben, wenn von der Vervollkommnung eines und desselben Begriffs oder Urteils die Rede ist, das heuristische Verfahren geht aber eigentlich nicht auf Vervollkommnung eines und desselben, sondern auf Übergang von einem zu einem anderen. Allein der Übergang von einem Begriff zu einem anderen ist als solcher immer auch ein Urteil, nämlich dasjenige, welches die Zusammengehörigkeit beider Begriffe aussagt, und der Übergang von einem Urteil zu einem anderen kann nur sein, wenn Identität entweder des Subjekts, oder des Prädikats gesetzt ist, also nur durch einen Begriff.

Wir haben also zu betrachten das heuristische Verfahren in Beziehung auf den Begriff und das heuristische Verfahren in Beziehung auf das Urteil, und beim ersteren haben wir zu scheiden, wiefern wir von der sinnlichen Seite des Begriffs, vom Schema, oder von seiner intellektuellen Seite, vom Gegensatz ausgehen. (B, 291 f.)

Aus dem allgemeinen Grundsatz, daß es keine Vollkommenheit des Erkennens im einzelnen gibt, als unter Voraussetzung des allgemeinen Zusammenhanges, folgt, daß auch unsere beiden Aufgaben, die heuristische und die architektonische, genau zusammenhängen. Jede Erkenntnis muß als solche den allgemeinen Zusammenhang in sich tragen, und unser Verfahren wird sich immer auf das architektonische beziehen.

Es sollen Erkenntnisse gefunden werden, welche überhaupt noch nicht gegeben sind, oder nur in demjenigen nicht, der im Verfahren begriffen ist. Das macht keinen Unterschied, denn, sofern ich im heuristischen Verfahren begriffen bin, muß ich die Erkenntnisse, die irgendwo außer mir schon sind, ebenso finden, als ob sie noch gar nicht da wären. Die Regeln darüber werden zugleich als Prüfung der Erkenntnisse dienen, die wir aus Mitteilung haben. Aber gibt es nicht noch ein Drittes zu beiden, daß uns Erkenntnisse mitgeteilt werden, und daß wir sie nach einem bestimmten Verfahren entdecken? Möglich oder auch angenommen sind noch zwei Arten, wie Erkenntnisse ent- [299] stehen; daß man sie simpliziter findet, oder daß sie uns geoffenbart werden. Die Offenbarung müssen wir auf unserem Standpunkte als einen problematischen Begriff ansehen, der erst in seinem Verhältnis zum Begriff der reinen Selbsttätigkeit und zum Begriff der Mitteilung überhaupt bestimmt werden müßte; wir können sie also hier nicht beachten. Aber wie verhalten sich das kunstmäßige Finden und das ursprüngliche? Die Genesis einer Erkenntnis aus ursprünglichem Finden ruft die Kritik hervor, die Genesis aus technischem Verfahren hebt die Kritik auf, bedarf derselben nicht mehr. Reine Trennung beider Prozesse ist unmöglich. (C, 299.)

Als Zusammenfassung, als Induktion, ist das Prinzip des heuristischen Verfahrens die Kongruenz, die sich aber problematisch auf einen schon als Deduktion gegebenen Punkt beziehen muß. (§ 331.)

Indem wir nun in das einzelne selbst gehen, müssen wir zurückgehen auf den relativen Unterschied der negativen und positiven Form. Wenn wir von einem gegebenen Begriff aus, sofern er überwiegend als Schema gegeben ist, zu einem anderen übergehen wollen, so sind wir in dem Prozeß begriffen, den wir Induktion genannt haben: wir finden ein anderes, das dem Gegebenen koordiniert ist, um aus beiden dann ein Höheres zu

finden. Das ist der einzige Prozeß, der vom Schema aus möglich ist. Was ist nun hier das mehr Negative, und was ist der Kanon dazu? Es haben alle Gegenstände eine Verwandtschaft unter sich. Also wenn mir ein bestimmtes Bewußtsein gegeben ist, und es bietet sich mir tausenderlei dar in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung, so kann nichts darunter sein, was nicht damit Verwandtschaft hätte. Je mehr das Bewußtsein bereichert ist, d. h. je mehr übereinander liegende Schemata es schon gibt, desto eher kann ich jedes mit dem Gegebenen in Verbindung bringen, nur daß diese verschieden sein wird. Das Nächstverwandte ist identisch in Beziehung auf das unmittelbare Schema, das Entfernte gehört unter ein anderes, ist aber doch als subordiniert unter ein Höheres dem gegebenen Bewußtsein verwandt. Doch wir wollen uns nicht in die Mitte eines schon bereicherten Bewußtseins setzen, sondern an den Anfang, um
[300] uns der Regeln zu bemächtigen. Hier ist nun das eine wahr: die Verwandtschaft aller Gegenstände mit dem gegebenen, und je lebendiger die Selbsttätigkeit ist, desto mehr wird jeder Verwandtschaftsgrad sie reizen und an sich ziehen, und daraus wird der Trieb entstehen, die Verwandtschaftsgrade voneinander zu unterscheiden, und um sie zu unterscheiden, ihre Reihe zu ordnen. Das ist die unendliche Mannigfaltigkeit in der Bereicherung des Bewußtseins, die in jedem Moment ist. Aber je mehr sich auf diese Weise die Selbsttätigkeit verteilt, desto geringer muß die Kraft der Aufmerksamkeit sein, die sich auf das einzelne wendet, desto geringer also auch das Resultat. Das kunstmäßige Verfahren besteht hier nun darin, die Selbsttätigkeit in Schranken zu halten, und von einem nicht auf ein Unendliches, sondern nur auf eines zu kommen. Das ist gewiß, daß jeder Moment eines heuristischen Verfahrens den Keim zur unendlichen Mannigfaltigkeit aus sich entwickelt, und daß Bestimmung eines einzelnen darin nur erfolgt durch dieselbe Operation, die auch im ursprünglichen Bewußtsein stattfindet; die Mannigfaltigkeit der Anre-

gungen ist auch ein Chaotisches, aus welchem nur etwas Bestimmtes werden kann, wenn ein einzelnes herausgegriffen wird, und es kommt nur darauf an, daß dieses nach einer wahren Regel geschehe. Man denke sich z. B., wir hätten eine Vorstellung von einer Art lebendiger Wesen auf dem Wege der Wahrnehmung bekommen, und dies sollte Inzitament werden, auf anderes zu kommen, so ist offenbar, daß sich eine unendliche Menge ähnlicher Wesen darbieten wird, und daß wir in dem einen, ein Verwandtes suchend, den Keim zum ganzen Natursystem finden. Aber was sich so darbietet, indem wir uns den einzelnen Eindrücken hingeben, was sich so aus den disparatesten Teilen in den einzelnen Moment konzentriert, das muß notwendig ein Verworrenes sein, und es fragt sich also, wenn wir doch aus diesem Verworrenen eins herausgreifen müssen, nach welcher Regel dies geschehen solle. Diese nun können wir nur finden in Beziehung auf das, was hier das Ursprüngliche ist. Das Ursprüngliche bei der Wahrnehmung war aber, daß mit dem einzelnen Bilde zugleich das allgemeine Schema entsteht, und wenn wir die Sache betrachten, wie sie sich uns jetzt dargestellt hat, so müssen wir sagen, daß zugleich auch die Anlage zu allen übereinander liegenden Schemata entsteht, also z. B. aus dem einzelnen Bilde [301] eines vierfüßigen Tieres das Bild seiner Art, daraus das Bild seiner Gattung usw. Dies alles ist in dem einzelnen gesetzt, aber das wirklich bestimmte Bewußtsein ist das nächste; das allgemeine Schema entsteht nur mit dem einzelnen Bilde zugleich, sofern es ein und dasselbe ist, und das ist es nur auf der nächsten Stufe der Allgemeinheit. Das richtige Verfahren, in dieser negativen Form in Beziehung auf ein schon gegebenes Bewußtsein herauszugreifen aus teils über-, teils nebeneinander liegendem Verworrenen, ist, das Nächstverwandte herauszugreifen. Durch bloßes Aneinanderreihen könnte wohl die Totalität entstehen, aber nur als chaotisches Aggregat. Soll das vermieden werden und nur entstehen, was der Idee des Wissens entspricht, so dürfen wir

nie einen Sprung machen, sondern von jedem immer nur zum Nächstverwandten übergehen. Dies nun ist auszudrücken als der Kanon der Kongruenz. Wollten wir wirklich alles auf diesem Wege zustande bringen, und unser gesamtes Wissen ansehen als von einem Punkte aus zu entwickeln, so würden wir natürlich hinzufügen müssen, daß der eine Punkt nicht nur nach einer Seite, sondern allmählich nach allen Seiten hin zu verfolgen wäre, indem er in seine verschiedenen Bestandteile und Beziehungen zerlegt würde. Aber dies liegt nicht mehr auf demselben Gebiete, von welchem wir hier reden; denn das Schema ist wesentlich eins, und es findet da kein Zerlegen statt, das auf einem andern Verfahren beruht, als auf dem in Gegensätzen. Der einzelne Gegenstand an und für sich, inwiefern er eine natürliche Einheit ist, bringt mich immer nur auf die ihm zunächst verwandte Einheit; ist er z. B. ein Prädikatsbegriff, also eine Veränderung, so kann er mich auch nur auf eine Veränderung bringen; ich kann von dem einen aus immer nur auf eine gleichnamige Reihe kommen. Was nun die positive Form des heuristischen Verfahrens betrifft, d. h. nicht das Auswählen des Nächstverwandten, sondern völlig abstrahiert von dem sich Darbietenden, das Aufsuchen eines anderen zu einem Gegebenen, so fragt sich: Woher kann ich, wenn mir ein einzelner Gegenstand gegeben ist, die Vorstellung von einem dazu gehörigen haben, wenn sich mir dieser nicht von selbst darbietet? Dies könnte gar nicht stattfinden, wenn nicht zum Prozeß der Induktion immer
[302] der der Deduktion hinzukäme, wie wir gesehen haben, daß beide immer zusammen sind. Es wäre gar nicht möglich, daß wir zu einem Gegenstande ein Verwandtes suchten, wenn wir nicht die Form des Gegensatzes in uns trügen. Wenn ich sage: ich will zu A ein X suchen, welches nicht A ist, aber doch eine Beziehung darauf hat, so heißt das: X soll dem A entgegengesetzt sein, aber mit ihm demselben Höheren untergeordnet. So wie der vorige Prozeß auf der Identität des einzelnen Bildes und

des Schemas beruht, so beruht dieser auf dem Gegensatz beider, und seine Formel ist: Ich will zum einzelnen Bilde ein anderes suchen derselben Art, in dem dasselbe Schema ist. Diese Formel ist völlig allgemein und beruht darauf, daß uns Besonderes und allgemeines Schema immer zugleich gegeben sind, und daß uns, weil beide immer zugleich gegeben sind, immer auch ihre Differenz einwohnt, und wir müssen sagen: Je mehr uns dabei die Form des Gegenstandes einwohnt, desto bestimmter wird das Aufsuchen vonstatten gehen. Es darf aber nur nach dem Kanon der Kongruenz geschehen, so daß man immer die kleinsten Gegensätze aufsucht und nach den kleinsten Gegensätzen fortschreitet. Das Wesentliche dieses Prozesses ist immer das Bestreben, aufzusuchen, was im Gebiet irgendeiner Art oder Gattung wesentlich oder zufällig ist, und genau zu bestimmen, in welchem Verhältnis die unteren und höheren Begriffe untereinander stehen. Habe ich z. B. ein einzelnes Ding vor mir, so weiß ich noch nicht, ob die Farbe wesentlich ist oder nicht, ob sie der Art angehört, oder nur dem einzelnen Dinge. Dasselbe gilt von der Größe. Man sucht also nur die Verschiebbarkeit des Schema. Die produktive Seite dieses heuristischen Verfahrens, das eigentliche Aufsuchen eines Neuen, muß aber nach dem Gesetze des geringsten Unterschiedes erfolgen, damit man eine sprunglose Anknüpfung habe. Macht man Sprünge im Fortschreiten, so setzt man das Gefundene in der Tat als die kleinste Differenz voraus und verwirrt dadurch die ganze Untersuchung. Auf der andern Seite kann aber die kleinste Differenz auch eine zu kleine sein, und so können dann leicht Zufälligkeiten die Stelle des Wesentlichen bekommen und zwei Gegenstände dem Sein nach verschieden gesetzt werden, die es nur zufällig sind, also die Unterschiede gegen die Natur der Sache vervielfältigt werden. Beide Fehler [303] kommen z. B. in der Naturgeschichte häufig vor. Hier sehen wir offenbar, dies Verfahren kann nicht vollständig sein, bis ein im oberen Begriff selbst gegründeter Gegensatz gegeben

ist, unter den die Differenzen subsumiert werden, und daß die eine Art des Verfahrens durch die andere ergänzt werden muß. Was ist nun aber, ehe diese Ergänzung eintritt, die Regel des Verfahrens? Diese, daß man der Kombination, die man gemacht hat, keine größere Bestimmtheit beilege, als ihr zukommt, und daß das skeptische Verfahren nicht aufhört, ehe jene ergänzende Tätigkeit eingetreten ist. (B, 294 ff.)

> Als Teilung oder Ableitung, also Deduktion, ist das Prinzip des heuristischen Verfahrens die Analogie als Anwendung des Kleineren, des Größeren, des Parallelen, also voraussetzend das architektonische Verfahren. (§ 332.)

Betrachten wir nun das heuristische Verfahren, wiefern es von der andern Seite der Begriffsbildung, der Deduktion, abhängt, so müssen wir zuvörderst den relativen Gegensatz festhalten zwischen dem, was wir vorher als Konstruktion gesucht haben, und dem, was wir jetzt als Kombination suchen. Im Herabsteigen vom höheren Begriff zum niederen an sich kann die Aufgabe nicht liegen, die wir jetzt suchen, sondern nur im Übergehen von einem Begriff zu einem außer ihm liegenden unter der Form des Gegensatzes. Das ist die Methode der Analogie, eine reiche Methode, mit der sich viel ausrichten läßt, wie denn alles, was man im Gebiet des realen Wissens als Erfindung oder Entdeckung ansehen kann, auf diese Weise entstanden ist. Wäre unser Erkennen ein reines Kontinuum, so daß wir kontinuierlich vom höchsten Begriff herabstiegen, so wäre mit unserer Methode nichts auszurichten, d. h. alles, was wir jetzt vermittelst ihrer ausrichten, wäre schon gegeben. Jeder Gegensatz umfaßt ein bestimmtes Gebiet; je höher der Begriff ist, von dem man anfängt, desto weiter können die untergeordneten Punkte auseinanderliegen. Ist man nun durch Ableitung noch nicht auf sie gekommen, sondern nur von einem niederen Punkte aus, so ist ihr Wesen noch nicht erkannt, wird aber erkannt durch richtige Anwendung der Methode der Analogie, mit

welcher man erreicht, was man gefunden hätte, wenn man ununterbrochen von oben herabgestiegen wäre. Die Notwendigkeit der Methode beruht also darauf, daß unser Wissen kein Kon- [304] tinuum ist; daß sie eine reiche Quelle ist, um glückliche Kombination zu machen, liegt darin, daß nicht jeder Punkt, den man findet, sich gleich gut dazu hergibt, die Gegensätze aus ihm herzuleiten. Denn wie leicht dieses wird, das hängt teils ab von der Art, wie man den Punkt gefunden hat, teils von dem Grade der Klarheit, mit dem er gedacht wird; indem unser Erkennen ein fragmentarisches ist, sind wir weder des einen noch des anderen mächtig. Ist nun aber die Methode ein Übertragen dessen, was auf einem Gebiet glücklich vonstatten gegangen ist, auf ein anderes, so sieht man, wie leicht man dabei irren kann, indem man die Verwandtschaft verschiedener Begriffe unrichtig schätzt. Verwandt sind freilich alle, aber ob einer nach demselben Gegensatz behandelt werden kann, wie ein anderer, hängt von dem Grade der Verwandtschaft ab. Es gehört also zu diesem Verfahren ein eigenes divinatorisches Talent, was aber dabei zugrunde liegt, ist nichts anderes, als die Ahndung von der Zusammengehörigkeit aller Begriffe, nur auf das Verhältnis bestimmter gegebener Begriffe angewandt. Was aber noch nicht gegeben ist, ist eben ihr Verhältnis; also ist ein Chaos gegeben, und das muß auf dieselbe Weise gesondert werden, wie das Ursprüngliche. Jedes Verfahren in der Begriffsbildung, wobei man von einem gewissen Parallelismus ausgeht, jedes, wobei man darauf ausgeht, etwas, was im Großen gegeben ist, im Kleinen zu suchen, oder umgekehrt, ist das Verfahren der Analogie und hat sein Wesen in der Teilung oder Kombination der Gegensätze, und alle großen Entdeckungen im Gebiet des Wissens sind auf diesem Wege entstanden. Aber hat sich vieles fixiert, was so entstanden ist, so haben sich auch viele Irrtümer auf diese Weise gefunden, die durch eben dieses Verfahren wieder haben eliminiert werden müssen, und wie diese Methode die reichhaltigsten Resul-

tate hervorbringt, so ist sie auch die schwierigste. Fragt man nun nach den Regeln, sich dabei vor Irrtum zu hüten, so kann, weil hier, wie bei allem Genialen in der Kunst, alles auf die Probe ankommt, auch keine andere Regel gegeben werden, als die, daß man sich die Probe nicht erspare, was darauf hinauskommt, daß man dem Gefundenen nicht zu früh traue und das skeptische
[305] Verfahren immer zur Seite habe. Das Divinatorische in der menschlichen Seele, worauf sich das Verfahren gründet, ist keinem strengen Gesetz unterworfen und mit fortschreitend zunehmendem Bewußtsein immer im Abnehmen. Ein Kind, das den ersten Begriff findet, übt es in einer Gewalt, wie nachher nicht wieder, in der Gewalt, mit der sich das einzelne menschliche Dasein in die Mitte des Seins hineinversetzt. Von da nimmt es ab, doch ist der Anfang großer Reihen immer nur auf dieselbe Weise zu machen; aber je mehr Reihen wir schon haben, desto mehr Mißtrauen ist nötig gegen neue, und ihre Gewißheit bekommen sie nicht eher, als bis sie sich völlig mit dem Verfahren von unten durchdringen. Es berühren sich auf diesem Gebiet am meisten das wahre Genie und die unbestimmt herumspringende Phantasie, und schwer ist es, sie zu scheiden. Nachteilig ist zu frühes Verwerfen, Vernächlässigung eines Gefundenen, am nachteiligsten aber Überschätzung, vor der man sich dann am schwersten bewahrt, wenn man selbst die Kombination gemacht hat, weil dann zur Verbindung gewisser Reihen noch der Reiz des Ursprünglichen hinzukommt. (B, 297 f.)

Für die Urteilsbildung ist die Methode des heuristischen Verfahrens der Versuch, der auch auf einem umgebenden, festen und architektonisch geordneten Begriffssystem beruht. (§ 333.) — Das heuristische Verfahren ist daher in allen seinen Zweigen wesentlich Kunst. (§ 334.)

Was nun das heuristische Verfahren in Beziehung auf die Urteilsbildung betrifft, so gibt es auch hier zwei Formen, eine mehr negative und eine mehr positive: Beobachtung und Versuch.

Bei jener verhalten wir uns mehr passiv, bei diesem mehr aktiv. Durch beide kommt das Urteil zustande. Die erstere ist nichts anderes, als ein Achthaben auf den Verlauf eines Gegenstandes und schließt sich an die Begriffsbildung am meisten an vermittelst des schematisierenden Prozesses. Was das Sein des Gegenstandes und was das Zusammensein ergibt, scheidet sich hier nur, indem die Begriffe übereinander zu stehen kommen und aus den oberen ausgeschieden wird, was den niederen angehört. Die Beobachtung setzt einen gegebenen Gegenstand voraus, also einen Begriff; dieser kann Subjektsbegriff oder Prädikatsbegriff sein, der Gegenstand ein Sein oder Tun, und die Beobachtung ist nun nichts, als die Betrachtung des Veränderlichen am Gegen- [306]
stande, um das Konstante, welches das Sein des Gegenstandes ausmacht, von dem Veränderlichen zu unterscheiden, was nur dadurch geschehen kann, daß man jenes in diesem wiederfindet. Je vollständiger man beobachtet hat, wie sich ein Gegenstand unter allen Umständen verhält, desto mehr wird man das Sein desselben, sein Wesen, unterscheiden können von dem, was aus seinem Zusammensein mit anderem entsteht. Der Unterschied zwischen Beobachtung und Versuch ist nur ein relativer: Versuch ist nur Beschleunigung der Beobachtung; durch den Versuch versetzt man selbst den Gegenstand in die Umstände, daß man sehen kann, wie er sich verhält. Offenbar gehört zum glücklichen Versuche, d. h. dazu, den Gegenstand unter solche Umstände zu bringen, daß sein Wesen erkannt wird, divinatorisches Talent, und der einzige Kanon, der aufgestellt werden kann, ist der, daß man keinem Versuche eher traue, bis er sich hinreichend bestätigt hat, daß man also immer sich des Ineinanderaufgehens von Versuch und Beobachtung versichere. (B, 299.)

Die christliche Sitte

nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.

Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen.

Herausgegeben von L. Jonas.
2. Aufl. 1884.

Allgemeine Einleitung.

Was die andere Frage[1] betrifft, die über das Verhältnis [I,12, 24]
zwischen der religiösen Sittenlehre und der philosophischen: so hat sie ihre eigenen nicht geringen Schwierigkeiten. Denkt man sich im allgemeinen diese beiden Fälle, sie können gleich sein und sie können ungleich sein in Beziehung auf den Inhalt und die Totalität ihrer einzelnen Elemente: so kommen wir in beiden Fällen in große Verlegenheit. Sind näm- [I,12, 25]
lich beide gleich: so scheint eine von beiden überflüssig; und Überflüssiges soll es doch nicht geben, am wenigsten auf dem wissenschaftlichen Gebiete. Jeder Überfluß entsteht ebenso wie jeder Mangel aus etwas Fehlerhaftem; und so scheint es, als müßte, wenn beide ihrem Inhalte nach identisch sind, entweder eine fehlerhafte Auffassung des Religiösen oder eine fehlerhafte Konstruktion des Philosophischen zum Grunde liegen, als müßte es entweder falsch sein aus dem Religiösen eine religiöse, oder falsch sein aus dem Philosophischen eine philosophische Sittenlehre abzuleiten. Sind aber beide ungleich, so ist die Schwierigkeit ebenso groß; denn es müßte dann entweder die Frömmigkeit der Philosophie oder die Philosophie der Frömmigkeit widersprechen, es könnte dann entweder der philosophische Mensch nicht fromm oder der fromme nicht philosophisch sein, und jeder von beiden bedürfte seiner besonderen von der des anderen verschiedenen Sittenlehre. Das ist freilich oft behauptet worden; aber könnten wir es uns auf unserem theologischen Standpunkte,

[1] Auf S. 1—24 wird „Identität und Differenz der Glaubens- und Sittenlehre" abgehandelt. (Br.)

der uns der nächste ist, gefallen lassen? Ich meine nicht. Denn wollten wir, und anders könnten wir doch nimmer, die Frömmigkeit festhalten und der Philosophie Lebewohl sagen, so müßten wir zugleich auch der Theologie Lebewohl sagen, die zu ihren wissenschaftlichen Darstellungen, was die Form betrifft, Prinzipien fordert, welche nur aus der Philosophie herübergenommen werden können. Daher wären wir auf den anderen Fall beschränkt, daß es nämlich nur aus falscher Auffassung des religiösen Bewußtseins oder der Spekulation zu verstehen sei, wenn aus dem einen und aus der anderen, und nicht aus dem einen oder der anderen allein eine Sittenlehre gestaltet werde, da es doch für den frommen Menschen und für den philosophischen nur eine und dieselbe Sittenlehre geben könne. Und in diesem Falle wären wir allerdings schon freier; denn damit wäre uns das Wesen der Theologie noch nicht gefährdet, wenn uns eine einzelne Disziplin als solche aufgehoben würde. Ob nun eine
[I,12, 26] philosophische Sittenlehre nur auf falscher Auffassung der Spekulation beruhe, das können wir hier freilich nicht wissenschaftlich entscheiden. Sehr bedenklich aber müßte uns eine solche Annahme schon deshalb erscheinen, weil sie der Geschichte durchaus entgegen ist; denn es hat noch keine Philosophie gegeben, die nicht auch zur Darstellung einer Sittenlehre gekommen wäre. Und eine religiöse Sittenlehre ist, wie wir gesehen haben, sehr wohl begründet. Wir müssen also doch annehmen, daß beide, die philosophische und die religiöse, nebeneinander bestehen können. Sehr schwer aber ist es, im allgemeinen das Wie dieses Nebeneinanderbestehens anschaulich zu machen. Denn gehen wir davon aus, daß jede eigentümliche Religionsform zu wissenschaftlicher Darstellung kommen könnte, so wird es eine Menge von religiösen Sittenlehren geben. Diese könnten untereinander nicht gleich sein; denn wenn jeder eine andere Art und Weise, eine andere Formation des religiösen Selbstbewußtseins zum Grunde liegt, so müssen auch seine Momente, in welchen es Antrieb zu

Handlungen wird, verschieden sein; verschieden also auch die Handlungen selbst, und nicht minder verschieden auch die Theorien darüber oder die Sittenlehren. Zur philosophischen Sittenlehre aber würden sie alle in demselben Verhältnisse stehen; unter sich ungleich könnten sie dieser also unmöglich gleich sein. Nun könnte man freilich sagen, es stehe gar nicht so, daß alle Religionsformen eine wissenschaftliche Darstellung postulierten; die polytheistische sei nicht dahin gekommen, und auch unter den monotheistischen weder die mohammedanische noch die jüdische, sondern allein die christliche. Aber wenn sich dieses auch vollständig durchführen ließe, so würde uns doch nicht damit geholfen sein, weil wir im Christentume selbst wieder Differenzen finden, nicht nur verschiedener Perioden, sondern auch gleichzeitige und so tief eingreifende, daß sich die Lehre und die Kirchengemeinschaft darüber gesondert haben und zerspalten. Und dennoch müssen beide, die philosophische und die religiöse Sittenlehre, ihrem Inhalte nach gleich sein, wenn wir als Theologen nicht in den unauflöslichen Widerspruch geraten sollen, ein und [I,12, 27] dasselbe zu tun und nicht zu tun, uns verbunden zu fühlen. Aber wie ist es denn nun mit der philosophischen Sittenlehre? Ist denn diese überall und immer sich selbst gleich? Insofern freilich, daß jeder, der mit einem philosophischen Systeme auch eine Sittenlehre konstruiert, diese für die allein wahre hält und will gehalten wissen. Aber mit eben diesem Anspruche sehen wir zu allen Zeiten eine Menge der verschiedensten Konstruktionen auftreten, und die Einheit ist nirgend vorhanden. Wir werden also sagen können, die Differenz der religiösen Sittenlehren unter sich ist nicht zu leugnen, und gäbe es nur eine philosophische Sittenlehre, so wäre die Gleichheit des Inhaltes religiöser und philosophischer Sittenlehre gar nicht zu halten. Aber die Differenz der philosophischen Sittenlehren unter sich ist auch nicht zu leugnen, und so ist zwischen der religiösen und der philosophischen Sittenlehre nichts absolut Unverträgliches, sondern die Differenzen der

einen unter sich gehen parallel mit den Differenzen der anderen unter sich, und beide sind auch etwas parallel Verschwindendes. Wir sind also nicht genötigt, unseren theologischen Standpunkt aufzugeben und haben als höchstes Resultat dieses, daß das Christentum die eigentliche Vollendung des religiösen Bewußtseins ist, und daß, wenn einerseits das Christentum sich so in sich selbst wird vollendet haben, daß es alle sich einander aufhebenden Gegensätze auf seinem Gebiete überwunden hat, und anderseits auch die Spekulation zu absoluter und allgemein anerkannter Vollkommenheit wird gekommen sein, dann in den Resultaten der christlichen und der philosophischen Sittenlehre jeder Widerspruch unmöglich sein wird. Aber würde dann nicht eine von beiden überflüssig sein? Das müssen wir leugnen; denn hat die eine immer eine andere Quelle, als die andere, und daher auch eine andere Form, so ist keine von beiden überflüssig, sondern die eine ist ein wesentlicher Teil der philosophischen Konstruktion, wenn diese ihren Zyklus erfüllen soll, und wollten wir sie wegnehmen, so beraubten wir die philosophische Konstruktion
[I, 12, 28] eines organischen Teils, und die andere ist notwendig zur Vollendung der Form des christlichen Bewußtseins, so daß dieser ein organischer Teil oder, wenn auch das jemand nicht zugestehen wollte, jedenfalls doch ihr höchster Grad fehlen würde, wenn man die christliche Sittenlehre beiseite ließe. Wie nun aber die Elemente der einen dem Inhalte nach nicht widersprechen können den Elementen der anderen, so ist der Form nach kein Element der einen dem der anderen gleich, so daß also beide beides sind, in einer Hinsicht vollkommen gleich und in der anderen vollkommen ungleich. Die religiöse Sittenlehre setzt immer voraus das religiöse Selbstbewußtsein unter der Form des Antriebes. Ob es ein Philosophieren geben kann unabhängig von jedem Gottesbewußtsein, mag hier dahingestellt sein; aber bemerken müssen wir, daß es philosophische Systeme gab, welche die Not-

wendigkeit und innere Wahrheit der Annahme eines höchsten Wesens erst auf das moralische gegründet, dieses also dem Gottesbewußtsein ebenso haben vorangehen lassen, wie wir auf dem religiösen Gebiete umgekehrt verfahren. Solange nun auf dem philosophischen Gebiete diese umgekehrte Anwendung möglich ist, solange bleibt das Zusammentreffen der philosophischen Sittenlehre mit der religiösen in der Form etwas rein Zufälliges. Und das um so mehr, solange es noch eine Mehrheit auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre neben einer Mehrheit auf dem Gebiete der philosophischen gibt. Denn sind auch die Differenzen in der einen unter sich parallel den Differenzen in der anderen unter sich, so sind doch um nichts weniger die Differenzen in der einen ganz anderer Art, als die in der anderen, so daß sie ganz verschiedene Behandlungsweisen begründen und also jedes Zusammentreffen in der Form nur erschweren. Dazu kommt, daß die philosophische Sittenlehre genau zusammenhängt mit der Philosophie der Geschichte, wie es denn klar ist, daß ein System von Lebensregeln für den einzelnen aus der reinen Idee der Vernunft heraus nicht gebildet werden kann, ohne zu fordern, daß sich ein widerspruchloses gemeinsames Leben daraus entwickle. [I, 12, 29] Dann aber ist natürlich, daß alles Unvollkommene nur angesehen wird als Übergang zum Vollkommeneren und jede Erscheinung gemessen wird nach ihrer Entfernung vom Urbilde. So muß denn also auch die Entwicklung des religiösen Elements im menschlichen Geschlechte einen wesentlichen Punkt ausmachen in der philosophischen Sittenlehre, und sie kann sich dem nicht entziehen, alle Differenzen der religiösen Sittenlehre nebst den Differenzen der Formation des religiösen Selbstbewußtseins in sich aufzunehmen. In einer einzelnen religiösen Sittenlehre aber ist daran gar nicht zu denken; es liegt gar nicht in ihrer Idee, sich hierauf zu extendieren; sie schließt sich in ihrer Besonderheit ab, in der sie ursprünglich auftritt, wie große Hoffnung sie auch habe, sich immer weiter zu verbreiten. Kann aber die religiöse

Sittenlehre diese universelle, diese universalhistorische Tendenz nicht haben, so muß sie auch deshalb in ihrer Form streng geschieden sein von der philosophischen. Zwar ist die christliche Sittenlehre bisher nicht demgemäß verfahren, aber wie sehr zu ihrem Nachteile, das zeigt schon eine geschichtliche Betrachtung der Sache. Unter der Herrschaft der Leibniz-Wolfschen Philosophie, um nicht weiter hinaufzugehen, hat sich die christliche Sittenlehre ganz dem Schema dieser Philosophie anbequemt, und als nach Verdrängung derselben die Popularphilosophie, eine Vermischung des Rationellen und Empirischen, aufkam, und an die Stelle des Prinzips der Vollkommenheit das der Glückseligkeit trat, da wurde nun die christliche Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre. Ebenso nahm sie von der Kantschen Philosophie den kategorischen Imperativ, und seitdem man bestimmter zur Entscheidung darüber gekommen ist, die philosophische Sittenlehre zu behandeln als ein System von Geboten, also als Pflichtenlehre, als Darstellung des Organismus der sittlichen Kräfte, also als Tugendlehre, und als Lehre vom höchsten Gut, so hat sie nicht gesäumt, auch diese drei Behandlungsweisen sich anzueignen. Man könnte meinen, daß in der Sache ihr dadurch kein Schade
[I,12, 30] habe erwachsen können, und allerdings bleibt ihr Inhalt derselbe, wenn die Herrschaft des christlichen Gemütszustandes als Glückseligkeit gefaßt wird und wenn als Vollkommenheit, und wenn das christlich gestaltete Selbstbewußtsein, als höchster Antrieb, dargestellt wird als System von Geboten und wenn als Organismus aller sittlichen Kräfte oder Resultate. Aber fragen wir nun, war denn der Übergang aus der einen Entwicklung in die andere ein in der christlichen Sittenlehre selbst begründeter? So müssen wir das verneinen. Alle hätten sehr wohl nebeneinander bestehen können, und daß die eine der anderen folgte, war nichts als Präponderanz dessen, was in der Philosophie geschah, auch auf dem theologischen Gebiete. Und was folgte daraus, daß die christliche Sittenlehre sich nicht ihre eigene Form gab, sondern

immer allen Veränderungen im Gebiete der Philosophie nachging? Dieses, daß sie nicht umhin konnte, sich dabei in den Streit der sich einander verdrängenden philosophischen Richtungen zu verflechten, und das immer als Hauptsache zu betrachten, worüber eben gestritten wurde, wie sehr es ihr auch nur Nebensache hätte sein müssen. Aber dabei konnte es nun nicht fehlen, daß, was ihr Hauptsache hätte sein müssen, zurücktrat, daß der eigentümliche Charakter des Christentums immer weniger zur Anschauung kam, und daß meistens nichts gegeben wurde als Philosophisches in christliche Sprache gekleidet.

Aber ist es denn der religiösen Sittenlehre möglich, von der philosophischen unabhängig sich eine Form zu geben? Die wissenschaftliche Form macht sie erst zu einer theologischen Disziplin, und das Minimum davon wäre eine leicht zu übersehende vollständige Ordnung, das Maximum ein vollkommener Organismus, in welchem Inhalt und Zusammenhang der Glieder identisch sind. Fragen wir nun die Geschichte, so zeigt sich, daß je näher man sich dem Minimum der wissenschaftlichen Form hielt, desto mehr die christliche Sittenlehre frei blieb von der Unterordnung unter die Form der philosophischen, und umgekehrt, daß je mehr der Begriff der wissenschaftlichen Form gesteigert [I, 12, 31] wurde, desto mehr die Analogie mit der jedesmaligen philosophischen Sittenlehre hervortrat. Die Geschichte scheint also nur das Resultat zu geben, daß der Grad der Unabhängigkeit der theologischen Disziplin von der philosophischen in umgekehrtem Verhältnisse steht mit dem Grade der Reinheit und Vollkommenheit der wissenschaftlichen Darstellung. Aber das darf uns nicht irre machen, denn ganz etwas anderes ist die religiöse Sittenlehre wissenschaftlich darstellen, und ihr die Form der gleichnamigen philosophischen Disziplin geben; ganz etwas anderes, abhängig sein von der Philosophie, sofern sie die Prinzipien aller wissenschaftlichen Darstellung enthält und die Sprache beherrscht, und abhängig sein von einer bestimmten philosophischen Konstruktion

einer bestimmten philosophischen Wissenschaft. Wir fragen also, wenn wir die theologische Sittenlehre losmachen wollen von der Form der philosophischen, wie kann sie dazu gelangen, sich die ihr eignende Form selbst zu geben, ohne an Strenge der wissenschaftlichen Darstellung zu verlieren? Wir können diese Frage nicht lösen, solange wir nur bei der religiösen Sittenlehre im allgemeinen in ihrer Differenz von der philosophischen stehen bleiben, müssen nun also dazu schreiten, die eigentümlich christliche Sittenlehre näher zu betrachten und fragen, was ist denn das Wesentliche und Eigentümliche des Christentums, wie es konstituierendes Prinzip der Sittenlehre werden kann? Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir die Identität der Glaubens- und Sittenlehre, zugleich aber auch das immer festhalten, worin die Sonderung beider begründet ist.

Wo das Selbstbewußtsein verbunden ist mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens, da ist ein religiöser Gemütszustand, da ist Frömmigkeit. Indem diese Verbindung das Wesen des
[I, 12, 32] religiösen Gemütszustandes ausdrückt, so kann man die Formel für denselben auch so fassen, er ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott; denn wir stehen in Gemeinschaft mit allem, was in unser Selbstbewußtsein unmittelbar mit eingeht und so einen Teil unseres Selbst ausmacht, wie wir denn auch sagen, daß unsere Empfindungen unsere Gemeinschaft sind mit der Welt, da ihnen immer etwas außer uns als mitbestimmendes gesetzt ist. Ist aber die Formel richtig, so müssen wir auch sagen, es ist immer so viel religiöses Bewußtsein im Menschen, als Gemeinschaft mit Gott in seinem Selbstbewußtsein gesetzt ist. Das spezifisch Christliche aber ist, daß alle Gemeinschaft mit Gott angesehen wird als bedingt durch den Akt der Erlösung durch Christum. Auch dieser Grundsatz wird freilich nicht allgemein anerkannt; aber selbst diejenigen, welche ihn leugnen, können doch nicht umhin zu-

zugeben, daß mit ihm das Christentum als ein Eigentümliches steht und fällt, daß es ohne ihn nur das allgemein Religiöse sein und nur als dieses hervortreten könnte. Das muß uns hier genügen; denn eine Beweisführung über das eigentümlich Christliche, das von der christlichen Glaubens- und Sittenlehre immer muß vorausgesetzt werden, kann nicht dieses Ortes sein, sondern gehört in die Apologetik. Welche Gestalten nun die christliche Glaubenslehre von diesem Standpunkte aus annehmen kann, das lassen wir hier dahingestellt sein; wir fragen nur, wie wird sich die christliche Sittenlehre gestalten müssen? Sie wird die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott sein müssen, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist; sie wird [I, 12, 33] nichts sein können, als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht. Indem wir aber sagen Beschreibung, so scheint darin selbst auch schon eine nähere Bestimmung der Form zu liegen, und noch dazu einer von der gewöhnlichen sehr abweichenden. Es ist nämlich bei weitem das Gebräuchlichste, die christliche Sittenlehre in der Form der Pflichtenlehre, also zusammengesetzt aus Geboten, zu behandeln. Das scheint auch früher von uns als richtig vorausgesetzt zu sein, wenn wir sagten, sie enthalte Lebensregeln, und so scheinen wir mit uns selbst in Widerspruch zu sein, wenn wir jetzt behaupten, sie sei eine Beschreibung. Aber das Wort Regel bezeichnet nicht nur das, wonach etwas geschehen soll, sondern auch das, wonach etwas geschieht, und nur in diesem letzteren Sinne haben wir das Wort genommen, also gleichbedeutend mit Beschreibung. So scheinen wir aber doch dem zu widersprechen, daß die Sittenlehre Gebote enthalten soll? Allein auch das verschwindet bei näherer Betrachtung; denn das eine läßt sich leicht in das andere auflösen

und die übrig bleibende Differenz erscheint nur als zufällig. Vergleichen wir beide Ausdrücke. Sagen wir, die christliche Sittenlehre stellt dar, wie gehandelt werden soll, so fragt sich, wo soll denn so gehandelt werden? Offenbar in der christlichen Kirche; denn die christliche Sittenlehre kann sich nicht weiter erstrecken, als ihre Voraussetzung, kann also nur für diejenigen sein, in denen schon das christlich bestimmte religiöse Bewußtsein lebendig ist. Ist aber die christliche Kirche der Ort, wo so gehandelt werden soll, wo wird denn wirklich so gehandelt? Nur zwei Antworten scheinen möglich, die, in der christlichen Kirche, und die, nirgend in der menschlichen Gesellschaft auf Erden. Beides aber scheint sich rechtfertigen zu lassen. Denn denken wir uns das christliche Bewußtsein als herrschenden Impuls, so wird dann auch wirklich so gehandelt, wie die christliche Sittenlehre vorschreibt; und die christliche Kirche ist eben der Ort, wo das christliche Bewußt-
[I,12, 34] sein der herrschende Impuls ist. Allein man kann auch wieder sagen, es gehört wesentlich zum Christen, sich auch dessen bewußt zu sein, daß das christliche Bewußtsein in ihm noch nicht der schlechthin herrschende Impuls ist. Sagen wir nämlich, die Gemeinschaft mit Gott im Christentume ist bedingt durch den Zusammenhang mit der Erlösung durch Christum, so muß jeder in diesen Zusammenhang erst gesetzt werden, und dies muß in der Zeit geschehen, also einen Anfang haben. Aber dadurch wird das Leben des Christen auch durch die ganze zeitliche Entwicklung hindurch als ein werdendes gesetzt und ist von dieser Seite aus immer nur ein Durchdrungenwerden von der eigentümlich christlichen Formation des religiösen Bewußtseins, und man wird also auch sagen können, die christliche Kirche ist der Ort, wo das christlich religiöse Bewußtsein dominierender Impuls immer erst wird, und insofern noch nicht ist, wo also immer noch etwas übrig bleibt von unvollkommener oder gänzlich mangelnder Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Wird aber in der christlichen Kirche noch nicht gehandelt nach den Vorschriften der

christlichen Sittenlehre, so ist ja diese als Beschreibung immer auch zugleich Gebot, und es muß einerlei sein, ob man sie das eine nennt oder das andere. Und gibt es nicht einen Punkt, wo beides, Gebot und Ausführung, sich so völlig ausgleicht, daß es absolut identisch wird? Allerdings; in Christo, dem Erlöser, in welchem die Gemeinschaft mit Gott eine absolute ist, nicht eine werdende, ist absolute Übereinstimmung des Handelns mit dem Gebote der christlichen Sittenlehre, und wir werden sagen müssen, die christliche Sittenlehre ist Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung ist sie Gebot für alle, die in der christlichen Kirche sind, für welche eben nichts anderes Gebot ist, als was sich aus der absoluten Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christo, dem Erlöser, ist, entwickeln läßt.

Ist nun also die christliche Sittenlehre Beschreibung des [I,12, 35] christlichen Selbstbewußtseins, sofern es Impuls ist: so fragt sich, wie wird es denn Impuls, und wie geht es in Handlungen über? denn daraus muß sich uns nun alles entwickeln. Indem nämlich unsere Disziplin ein vollständiges Ganzes anstrebt, welches aus einem Zyklus von einzelnen Sätzen besteht: so muß das Darzustellende selbst eine Mannigfaltigkeit sein, der eine Einheit zum Grunde liegt, und eine Einheit, die Mannigfaltigkeit wird; und wir haben demnach zunächst zu untersuchen, ob das christliche Bewußtsein nur ein einfacher Impuls ist, der erst ein Mannigfaltiges wird durch ein von außen Hinzutretendes, oder ob es schon in sich selbst eine Mannigfaltigkeit ist. Das religiöse Bewußtsein ist ursprünglich Selbstbewußtsein. Davon sind wir ausgegangen. Wir haben es aber näher bestimmt als Gemeinschaft mit Gott unter der Form des Selbstbewußtseins, und, auf das eigentümlich Christliche gehend, als diese Gemeinschaft mit Gott bedingt durch die Erlösung durch Christum. Dies schließt nun noch mancherlei anderes in sich, nämlich zuerst, daß ein solcher Zu-

stand auch möglich ist in der menschlichen Natur, denn ohne das könnte er auch durch Christum nicht hervorgebracht werden; dann, daß er sich nicht aus der menschlichen Natur, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, entwickeln kann, denn ohne das könnte er sich entwickeln auch ohne die Dazwischenkunft Christi. Ob nun das Nichtvorkommen der Gemeinschaft mit Gott außerhalb des Zusammenhanges mit Christo als etwas Ursprüngliches gesetzt, oder ob gelehrt werden soll, sie sei nur verloren gegangen, das berührt uns hier nicht; denn wir betrachten nicht das ganze menschliche Bewußtsein geschichtlich, sondern nur das in der Kirche, und das geht über die Erscheinung Christi nicht hinaus, so daß für das Handeln in der Kirche diese Frage durchaus gleichgültig ist. Aber setzen wir die Gemeinschaft mit
[I,12, 36] Gott als durch Christum bedingt, so setzen wir, daß sie außerhalb des Zusammenhanges mit Christo nicht ist; getrennt von der Erlösung ist uns also der Mensch in dem Zustande der Trennung von Gott und der Unfähigkeit, die Trennung aufzuheben. Diesen Zustand können wir uns nur denken als in Widerstreit mit dem christlichen, also, da in diesem Gott das Bestimmende ist, nur als in Widerstreit mit Gott, d. h. nur als Sünde. Die ganze Vorstellung also vom Eigentümlichen des religiösen Bewußtseins im Christentume ist wesentlich bedingt durch das Gesetztsein der Sünde als des unvermeidlichen allgemeinen menschlichen Zustandes außerhalb der Gemeinschaft mit Christo. Denken wir uns aber den Zustand der Gemeinschaft mit Gott, durch Christum vermittelt, vollkommen, also vollständig getrennt von dem Zustande der Menschen außerhalb der Gemeinschaft mit Gott in Christo, so ist das der Zustand der Seligkeit, der Zustand, in welchem uns nichts mangelt in unserem eigenen Bewußtsein, und in welchem wir auch wirklich absolut vollkommen sind, also das Bewußtsein des eigenen Seins als eines völlig abgeschlossenen. Wenn wir sagen, dies sei der Zustand des Christen,

in welchem das religiöse Bewußtsein vollkommen entwickelt ist, so sagen wir zugleich, daß er nicht ist das Sein des Menschen an und für sich, sondern das Sein des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum vermittelt, daß er nur ist, sofern durch die Gemeinschaft mit Christo das Bewußtsein des höchsten Wesens im Selbstbewußtsein vollständig mitgesetzt ist.

Ein solches Dasein nun können wir uns nur vorstellen als ein in sich völlig ruhendes, wie soll es also Impuls werden? Es ist schwer, beides zusammen zu denken, wie uns zwei entgegengesetzte Betrachtungen lehren werden. Zuerst nämlich, wenn wir Gott ohne Welt denken, aber mit der absoluten Seligkeit, so scheint es an allem Übergange zu fehlen, wie er doch sollte aus sich herausgegangen sein, um die Welt hervorzubringen; die [I,12, 37]
Schöpfung der Welt erscheint als etwas rein Unbegründetes, als etwas Willkürliches in unserem Denken. Und das ist der innerste Grund aller Einwendungen gegen die Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit. Sodann, sehen wir auf den Menschen und betrachten ihn in seiner Tätigkeit, so sind wir immer geneigt, die Tätigkeit dem Bewußtsein eines Mangels zuzuschreiben. Freilich, allgemein ausgesprochen verletzt der Satz, die Not sei der Ursprung aller menschlichen Tätigkeitsanfänge, unser Gefühl auf mancherlei Weise, und wir möchten seiner gern los werden; andererseits aber müssen wir doch sagen, um seiner wirklich los zu werden, müßten wir imstande sein, den Menschen zugleich in absoluter Seligkeit und in Tätigkeit zu denken; und das will uns nie gelingen, wenn wir es im einzelnen nachweisen wollen, sondern wir kommen immer darauf zurück, daß jede Tätigkeit einen Mangel voraussetzt. Denn sagen wir z. B., es gibt Tätigkeiten, durch welche der Mensch nichts erreichen will, und alle Darstellung, alles Spiel ist allerdings dieser Art, so muß doch bei genauerer Betrachtung immer ein innerer Drang vorausgesetzt werden, und es folgt, daß der Zustand vor der Darstellung ein

unvollkommnerer ist, als nach der Darstellung. Und so scheint das religiöse Bewußtsein als Seligkeit gar nicht Impuls werden zu können. Doch läßt sich der Sache eine andere Ansicht abgewinnen. Wie kommen wir dazu, uns den Zustand des Menschen als Seligkeit zu denken? Nehmen wir irgendeinen gegebenen Zustand, so müssen wir von vielem abstrahieren, um ihn als Seligkeit denken zu können, einerseits nämlich von allem in ihm, was noch Anteil hat an dem Sein außer der Gemeinschaft mit Gott, andererseits von allem in ihm, was noch nicht die
[I,12, 38] vollendete Tätigkeit ist, die wir glauben in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott mitsetzen zu müssen. Aus dem letzten aber folgt, daß wir im Menschen die Seligkeit vollendet nur setzen können, gleichsam nach vollendeter sämtlicher Tätigkeit, und insofern können wir sie nicht eigentlich als Sein setzen und zugleich als Impuls. Woraus uns dieses hervorgeht, daß die beiden Begriffe, Seligkeit und Impuls, nur so zu vereinigen sind, daß wir uns die Seligkeit des Christen nicht als seiend denken, sondern als werdend.

Hiergegen eine Einwendung, deren Beseitigung für unsere ganze Darstellung weiterhin fruchtbar werden wird. Wir haben gesagt, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist im Christentum gesetzt als vermittelt durch Christum, als bedingt durch den Zusammenhang mit Christo. Soll aber der christliche Glaube hierin wirklich aufgehen, so müssen wir es so fassen, daß die Gemeinschaft mit Gott in Christo eine ursprüngliche ist und vollendete, in uns dagegen eine von der seinigen abgeleitete und in der beständigen Annäherung an die seinige werdende; denn ist seine Gemeinschaft mit Gott nicht eine seiende, so kann die unsrige nicht von ihr abgeleitet sein. Ist die seinige aber die absolute, so ist auch sein Zustand der der Seligkeit selbst und schlechthin. Woraus denn nun folgen würde, daß

wir auch nicht wüßten, wie sie in ihm hätte Impuls werden können, wie wir uns ihn zugleich als selig und als handelnd denken könnten, und daß also zwischen unsern Zuständen und den seinigen ein solcher Unterschied wäre, daß beide gar nicht auf denselben Begriff zurückzuführen wären. Das Bestreben, diese Schwierigkeit aufzulösen, könnte uns leicht dahin führen, das Verhältnis festzusetzen zwischen Christi und unserer Gemeinschaft mit Gott, also in etwas Dogmatisches, auf welches wir uns hier nicht einlassen dürfen. Wir müssen aber versuchen uns die Sache unmittelbar darzustellen, und da müssen wir nun sagen, wenn wir uns Christum denken als Kind in die Welt eintreten: so können wir uns in dieser Form des Lebens die vollkommene Seligkeit nicht eingeschlossen denken; denn der [I,12, 39] kindische Zustand ist ein mangelhafter, weil in ihm die Natur noch nicht entwickelt ist. Aber dieser Mangel liegt doch nicht auf der Seite der Gemeinschaft mit Gott, sondern auf der des rein organischen, und es sind mit ihm die Impulse zu allen Tätigkeiten gesetzt. Denken wir uns nun in Christo alle geistigen und organischen Kräfte der menschlichen Natur herausgebildet, so werden sich in ihm noch alle Tätigkeiten denken lassen, die in Analogie sind mit der ersten Entwicklung; denn auch der erwachsene Mensch kann und muß immer lernen. Aber um seine Seligkeit als Impuls, als sich an uns mitteilend, denken zu können, müssen wir unseren bisherigen Standpunkt verlassen und uns Christum nicht mehr als isoliert, sondern so denken, wie er das Dasein aller übrigen Menschen in sich aufgenommen hat, wie sein Selbstbewußtsein Gemeingefühl ist und er sympathetisch, sozusagen, unseren Mangel an Seligkeit trägt, so daß unsere Formel auch auf ihn Anwendung findet, und ein Mangel an Seligkeit in ihm gesetzt werden muß, damit sie Impuls werden kann. Der

Mangel entsteht ihm in seinem erweiterten Selbstbewußtsein, in seinem unsere Unseligkeit mitfühlen, und ist ihm der Impuls zu seiner ganzen erlösenden Tätigkeit. Und so können wir dabei stehen bleiben, daß Seligkeit und Impuls nur insofern miteinander bestehen, als die Seligkeit nur eine werdende ist.

Um also nun unseren Gegenstand recht ins Auge zu fassen, werden wir uns den Unterschied zwischen werdender und absoluter Seligkeit recht klar zu machen haben. Gehen wir dabei auf unser Selbstbewußtsein zurück, so finden wir in demselben die reine Seligkeit gar nicht. Wie manifestiert sich aber die werdende Seligkeit in uns? In dem Wechsel von Lust und Unlust in Beziehung auf das-
[I,12, 40] jenige, was das Maß der Seligkeit ist. Dies kann nur klar werden, wenn zugleich klar wird, daß in der absoluten Seligkeit dieser Wechsel nicht kann gesetzt werden; was in Beziehung auf das eine Element an und für sich deutlich ist, denn Unlust kann in der göttlichen Seligkeit nicht gedacht werden. Aber auch keine Lust: denn diese liegt ganz in dem Gebiete des Ab- und Zunehmenden, des Wechselnden, des Oszillierenden. In dem aber, was das Mehr und Weniger in sich aufnimmt und ein dazwischen Schwebendes ist, ist an sich das Vollendete nie, und denken wir uns also die absolute Seligkeit als Negation aller Unlust: so denken wir sie auch wesentlich als Negation aller Lust. Der Lust ist sich selbst ungleich sein so wesentlich als der Unlust, also das wesentlich, was der absoluten Seligkeit wesentlich fehlen muß. Allein daraus folgt nun noch nicht, daß die werdende Seligkeit notwendig dieses beides sei, was die absolute nicht sein kann. Daß sie aber doch nichts anderes ist, wird sich herausstellen, wenn wir bedenken, daß die Gemeinschaft mit Gott nur deshalb durch Christum begründet werden muß, weil sie anders nicht erreicht werden kann. Denn könnte sie auf andere Weise er-

reicht werden, so wäre das Christentum nur etwas Zufälliges. Darin liegt nun implizite schon die Vorstellung, daß das Leben des Christen in der Gemeinschaft mit Gott ausgehe von der Negation dieser Gemeinschaft. Denken wir uns aber im Selbstbewußtsein des Menschen die Gemeinschaft mit Gott so negiert, daß auch kein Anspruch auf dieselbe gemacht wird: so wird auch die Unlust negiert. Die Möglichkeit der Unlust beruht also erst darauf, daß die Gemeinschaft mit Gott angesprochen werde. In der absoluten Seligkeit aber kann sie nicht mehr gedacht werden, wie sie vorher, ehe die Gemeinschaft mit Gott begehrt wird, noch nicht gedacht werden kann. Sie liegt also notwendig zwischen dem Punkte, auf welchem die Gemeinschaft [I,12, 41] mit Gott zuerst angesprochen wird, und dem, auf welchem dieselbe als absolute Seligkeit vollendet ist. Und ebenso auch ist es mit der Lust. Denn in jedem Momente zwischen beiden Punkten wird immer beides sein müssen, Lust, sofern die begonnene Gemeinschaft mit Gott verglichen wird mit ihrer Negation, Unlust, sofern sie verglichen wird mit der absoluten Seligkeit. Indem wir aber Lust und Unlust als gleich wesentliche Faktoren in dem Gebiete der werdenden Seligkeit setzen, so daß jeder Moment aus beiden zusammengesetzt sein muß, müssen wir zwischen beiden etwas Gemeinsames annehmen, was eben immer in beide entgegengesetzte Formen übergeht; und dieses ist der Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott, mit seiner Verwirklichung zusammengedacht, aber ohne daß diese in einem Momente als gegeben bestimmt wird. Wird dieser Zustand der Gemeinschaft des Menschen mit Gott als eine eigene Stufe im menschlichen Leben angesehen, so ist sie beständig zu vergleichen mit einer niederen, auf welcher die Gemeinschaft mit Gott negiert, aber auch nicht angesprochen wird, und in diesem konstanten Vergleichen mit

einer niederen Lebensstufe, welches dasselbe ist in den Momenten, in welchen die werdende Seligkeit als Lust erscheint, und in den Momenten, in welchen als Unlust, haben wir das konstante Bewußtsein einer höheren Lebenspotenz überhaupt, eben das Bewußtsein, was die Schrift die Freude an Gott nennt, oder die Freude an dem Herrn, das konstante Bewußtsein derjenigen höheren Lebensstufe, auf der wir in Gemeinschaft sind mit Gott und von welcher das Bewußtsein der Lust und das der Unlust in jedem Momente ausgeht. Wenn wir also das Leben des christlich Frommen, aber bloß von der Seite des Selbstbewußtseins aus,
[I,12, 42] und von dem eigentlichen Handeln abstrahierend, beschreiben wollen, so wird die beständige Größe darin eben diese Freude an dem Herrn sein, die aber momentan empfunden wird als Lust, sofern der Inhalt des Moments überwiegend empfunden wird als Annäherung an die absolute Seligkeit, und als Unlust, sofern er überwiegend an die Negation der Gemeinschaft mit Gott erinnert.

Durch diese Erörterung wird die Sache klar geworden sein bis auf Einen Punkt, nämlich wie doch hier die bloße Negation als etwas Positives erscheint, als den Gehalt der einzelnen Momente bestimmend. Wir wollen aber hier nur darauf zurückgehen, wie die Schrift diesen Vergleich zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz überall darstellt. Den Gegensatz aufstellend zwischen Fleisch und Geist ist ihr Fleisch die niedere, Geist die höhere, und jene in Vergleich mit dieser die Negation der letzteren, aber als Lebensstufe doch etwas Positives, und eben dieses Positive ist dasjenige, was in dem Vergleiche als Unlust empfunden wird. Nämlich nicht dasjenige im Menschen, worin der Sitz der niederen Lebenspotenz ist, soll durch die höhere aufgehoben oder zerstört werden, sondern nur die Differenz zwischen beiden; jeder Moment soll durch die höhere Lebens-

potenz bestimmt werden, indem alles, was zur niederen gehört, ihr Werkzeug wird und aller Selbstbestimmung entsagt. Tritt aber die niedere Lebenspotenz selbständig auf in einem Momente, so muß dieser auf das Zusammensein beider bezogen als Unlust empfunden werden, weil die höhere Lebenspotenz als bestimmende Kraft darin negiert wird; und weil nicht nur die höhere Lebenspotenz darin negiert ist, sondern die niedere selbständig hervortritt: so ist die Negation zugleich etwas Positives.

Wie geht nun aber dies Bewußtsein über vom bloß ruhenden Selbstbewußtsein in den Impuls? Setzen wir den Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott und die Realität derselben, zu der sich aber jeder Moment, verglichen mit der Idee der Gemeinschaft mit Gott an sich, immer noch als ein nicht erfüllter verhält, so ist er im wirklichen Leben nicht [I,12, 43] denkbar, ohne daß ein Impuls mitgedacht werde, die den Moment noch nicht erfüllende aber angesprochene Gemeinschaft mit Gott zu realisieren. Wir können uns diesen Satz in zwei andere zerlegen, aus denen er zusammengesetzt ist, und deren jeder dasselbe auf negative Weise ausdrückt. Nämlich zuvörderst in den: In der absoluten Seligkeit ist kein Impuls, weil wir sie nicht denken können, ohne alle Tätigkeit als vollendet zu denken; in ihr ist gar keine Differenz mehr zwischen der Art, wie der Anspruch und wie die Befriedigung desselben im Bewußtsein ist. Dann in den ihm entsprechenden: Solange im Selbstbewußtsein der Anspruch auf Gemeinschaft mit Gott noch nicht gesetzt ist, ist auch kein Impuls zu einer Tätigkeit möglich, welche ein Bestandteil der Darstellung der christlichen Sittenlehre sein könnte; denn der nichtseiende Zustand wird dann noch negiert auf eine schlechthin gleichgültige Weise, geradeso wie wir z. B. vom Menschen das Fliegen negieren. Und nehmen wir beide Sätze zusammen: so folgt, daß alle Tätigkeiten, welche sich darauf beziehen, die absolute Seligkeit hervorzubringen, zwischen diesen

beiden Punkten liegen müssen, und daß zwischen diesen beiden Punkten kein Moment denkbar ist, in welchem nicht das religiöse Selbstbewußtsein notwendig Impuls werden müßte. Ist nun der Impuls selbst ein anderer, je nachdem die werdende Seligkeit Lust ist oder Unlust? Wir müssen beide näher miteinander vergleichen aus dem Gesichtspunkte, wie das Selbstbewußtsein in den Impuls übergeht. Die Unlust ist gesetzt, wenn der Anspruch auf die Gemeinschaft mit Gott in einem gegebenen Momente sich negiert zeigt. Betrachten wir näher, worin das liegen kann, so müssen wir sagen, von dem Augenblicke an, wo die Gemeinschaft mit Gott in Anspruch genommen wird, ist auch ein Impuls mitgesetzt. Einen Impuls zu denken ohne alle wirkliche Tätigkeit, und eine Tätigkeit zu denken ohne alles Resultat, ist unmöglich; also scheint es, als ob nun auch der Zustand des Menschen von jenem Augen-
[I,12, 44] blicke an beständig wachsende Lust sein müßte. Und das würde auch der Fall sein, wenn wir uns alles in ihm aus diesem Impulse allein erklären könnten. Allein der Moment, wo die Gemeinschaft mit Gott anfängt in Anspruch genommen zu werden, liegt weit entfernt von dem Anfangspunkte des menschlichen Lebens; das ist unsere Grundvoraussetzung, wenn auch hier nicht der Ort ist, sie zu rechtfertigen; und so ist klar, daß vor dem Eintreten der höheren die niedere Lebenspotenz immer schon im Besitz aller Impulse gewesen ist. Ist aber das, so ist auch nicht denkbar, daß die höhere Lebenspotenz, in dem bloßen Inanspruchnehmen der Gemeinschaft mit Gott hervortretend, gleich sollte den ganzen Besitz der niederen aufheben können. Sollte sie das können, so müßte sie in einem unendlich kleinen Zeitpunkte Unendliches wirken können, was doch mit der menschlichen Form des Lebens nicht bestehen kann. Also gibt es in dem Bewußtsein des Christen immer noch ein Entgegengesetztes, immer noch einen Rest von Selbständigkeit der niederen Lebens-

potenz, ein Gelüst des Fleisches wider den Geist, und die Hemmung, die davon ausgeht, ist es, was als Unlust empfunden wird. Ist aber die Unlust gesetzt, so ist auch das Bestreben gesetzt, die unabhängige Tätigkeit der niederen Lebenspotenz aufzuheben; denn wie die Unlust nur das Gefühl ist vom Gehemmtsein des höheren Lebens, so ist sie auch das vom Mittelpunkte dieses Lebens ausgehende Bestreben, sich nicht hemmen zu lassen, und nicht zu ruhen, bis die niedere Lebenspotenz nicht zerstört, denn damit würde auch die höhere zerstört sein, die nur in der Verbindung mit der niederen unter der Form des menschlichen Lebens bestehen kann, sondern so der Organismus der höheren ist, daß diese höhere das alleinige Agens ist. Mit der Unlust entsteht also der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzustand, hergestellt werden soll, und da es sich nicht über das Subjekt des Selbstbewußtseins selbst, dessen Größe und Umfang hier [I,12, 45] aber noch gar nicht zu bestimmen ist, hinauserstrecken kann, so können wir es füglich das wiederherstellende Handeln nennen. Nicht als sollte nur im besonderen ein Zustand wiederhergestellt werden, der schon einmal da war, sondern das soll wiederhergestellt werden, was mit dem Anfange des christlich sittlichen Lebens im allgemeinen gesetzt ist, dieses, daß der Geist das Fleisch als seinen Organismus beherrscht, wenngleich die Renitenz des Fleisches im einzelnen noch niemals überwunden war. Die der Unlust gegenüberstehende Lust aber ist gesetzt — nicht wenn wir uns der Unterordnung der niederen Potenz unter die höhere als einer in einem Momente oder Gebiete vollendeten bewußt sind; denn wäre das auch Lust, so wäre es doch keine, die eigentlich Impuls sein kann, da sie vielmehr das aus dem vollendeten Handeln hervorgehende, die Ruhe in sich

schließende Analogon der absoluten Seligkeit wäre. Sondern sie ist gesetzt, wenn eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höheren kommt und derselben — nicht widerstrebt, denn widerstrebt sie: so entsteht Unlust, sondern — sich willig und verlangend zuneigt, so daß ihre Unterordnung unter die höhere unmittelbar möglich wird. Und mit dieser Lust ist identisch der Impuls zu einem verbreitenden, erweiternden Handeln.

Umfassen aber diese beiden Formen, das wiederherstellende und das erweiternde Handeln, das ganze Gebiet des Handelns? Wäre eine Aufgabe des erweiternden Handelns, um nur an dieses anzuknüpfen, gelöst, so wäre dies, als Selbstbewußtsein angesehen, in dieser Beziehung die absolute Seligkeit; und aus der kann nur die Ruhe hervorgehen. Das Selbstbewußtsein wäre nämlich dieses, daß alles auf diesem Gebiete schon getan sei. Eben bemerkten wir, das würde das Analogon der absoluten Seligkeit sein; jetzt sagen
[I,12, 46] wir, die absolute Seligkeit selbst in dieser bestimmten Beziehung. Und beides ist richtig; das Analogon der absoluten Seligkeit wäre es nämlich quantitativ, während es qualitativ sie selbst wäre. Könnte denn nun aber ein partielles Selbstbewußtsein dieser Art, quantitativ vom absoluten verschieden, diesem qualitativ gleich sein? Könnte es, so hätten wir ein Recht zu sagen, es sei absolute Ruhe und könne nicht Impuls werden. Wenn aber nicht, so wäre es auch nur relative Seligkeit und müßte Impuls werden. Wie steht es damit? Denken wir uns in irgendeiner Beziehung das Bewußtsein, die niedere Lebenskraft sei der höheren vollkommen untergeordnet, das ist gewiß, daß dann aus diesem Bewußtsein kein Handeln hervorgehen könnte, welches in diesem Verhältnisse etwas ändern wollte, und insofern wäre das Analogon der absoluten Ruhe, die in der absoluten Seligkeit gedacht werden muß, allerdings da. Denn wollte ein Handeln in dem Verhältnisse etwas ändern, so müßte doch noch

eine Unvollkommenheit in der Unterordnung, eine Renitenz der niederen Lebenskraft vorhanden sein, und daraus hätte ja keine Befriedigung hervorgehen können. Oder es müßte noch keine Einigung im Selbstbewußtsein stattfinden, sondern dieses noch aus zwei Elementen zusammengesetzt sein, aus dem Bewußtsein der vollkommenen und aus dem der möglichen Einigung, und auch das hätte keine volle Befriedigung geben können, denn eine mögliche Einigung ist immer noch nicht mehr als eine Aufgabe. Indem nun aber dieses Selbstbewußtsein im Leben immer nur ein partielles wäre, so müßten wir die Sache doch eigentlich immer so stellen: Wir sind uns bewußt eines gewissen Teils dessen, was das niedere Leben ausmacht, in seiner völligen Unterordnung unter das höhere. Allein jener Teil läßt sich nicht vollkommen isolieren, wir können uns seiner also nur in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen bewußt sein, und vermöge dessen muß er die beiden entgegengesetzten Charaktere noch in sich vereinigen. Von der einen Seite nämlich schließt er die Fähigkeit in sich, die Willigkeit, sich dem Ganzen unterzuordnen, und insofern wäre das Element der bewegenden Lust, [I,12, 47] welche Impuls werden kann, mitgesetzt. Von der anderen Seite ist er in Zusammenhang mit dem Ganzen, inwiefern in diesem noch Renitenz des Niederen gegen das Höhere gesetzt ist, und insofern wäre in ihm die bestimmte Aufgabe, die Renitenz in allen übrigen Teilen aufzuheben, mitgesetzt. Ebenso müssen wir, die Sache noch von einem andern Standpunkte aus betrachtend, sagen: Ein solches partielles, die absolute Seligkeit repräsentierendes Selbstbewußtsein könnte immer nur momentan sein; denn wie könnten wir jemals auf einem Teile des Ganzen beständig ruhen! So wie nun aber das Selbstbewußtsein von einem andern Punkte aus angeregt und bestimmt würde, so könnte das nicht wieder ein solcher sein, von welchem aus das Analogon der absoluten Seligkeit die Bestimmung des Selbstbewußtseins würde, sondern einer der einen oder der andern

vorher besprochenen Art. Gesetzt also, jenes Selbstbewußtsein wäre absolute Seligkeit, absolut ohne allen Gegensatz von Lust und Unlust: so müßten wir uns das Unmögliche denken, daß von absoluter Ruhe aus ein Übergang stattfände in die Tätigkeit, oder es gänzlich aufgeben, uns ein Handeln zu konstruieren, welches sich auf das Verhältnis der niederen Lebenskraft zur höheren bezöge. Entweder also gibt es überhaupt keinen Zustand, der die absolute Seligkeit repräsentiert, oder er muß zugleich Impuls sein können. Wollten wir nun sagen, es gibt keinen; es gibt keinen Moment, in dem wir uns der Unterordnung einer niederen Kraft unter die höhere wirklich bewußt sind, wohl, so sind alle Momente entweder Lust oder Unlust der aufgezeigten Art. Wäre nun das Selbstbewußtsein bestimmt als Lust, wie sollte jemals das daraus entstandene verbreitende Handeln aufhören, wenn nicht ein Moment der Befriedigung einträte? Es müßte ins Unendliche fortgehen. Andererseits, denken wir uns das Selbstbewußtsein bestimmt als Unlust, wie hätte es so sollen bestimmt werden, wie hätte also ein wiederherstellendes Handeln anfangen sollen, wenn nicht ein Moment der Einigung der niederen
[I,12, 48] Kraft mit der höheren, der relativen Befriedigung wäre gegeben gewesen? Es bleibt uns also nur übrig zu sagen, daß zwischen den Momenten der Lust und der Unlust Momente der Befriedigung notwendig eintreten, daß aber in diesen nicht absolute Seligkeit gesetzt sein kann, sondern nur relative, die Impuls sein, und in Handeln ausgehen muß. In welches Handeln aber? Offenbar nur in ein solches, welches sich wesentlich und unmittelbar auf gar keinen Teil des Lebens bezieht und auch gar nicht dazu bestimmt ist, eine Veränderung irgendeiner Art hervorzubringen. Wir finden, auch abgesehen vom religiösen Selbstbewußtsein, auf anderen Gebieten ein Handeln, welches nicht eigentlich bestimmt ist Veränderungen hervorzubringen, welches

Ausdruck des Inneren ist ohne eigentliche Wirksamkeit zu sein. So alles, was wir, wenn es in einer niederen und formlosen Gestalt erscheint, Spiel, wenn in einer höheren und ausgebildeten, Kunst nennen. Beides ist ein wirkliches Handeln, hat aber keine bestimmte Tendenz, etwas im Verhältnisse des Menschen zur Welt zu ändern; es ist nicht auf die Erreichung eines Zweckes gerichtet, sondern zwecklos; es ist kein solches, dem eine bestimmte Lust oder Unlust, eine momentane Bestimmtheit des Lebens zum Grunde liegen müßte, sondern es geht uns aus dem allgemeinen Lebensbewußtsein hervor, das die innerste Quelle aller momentanen Bestimmtheit des Daseins ist. Freilich, könnten wir uns irgendein Subjekt des Lebens vollkommen isolieren und in diesem auch den Moment einer solchen relativen Befriedigung, so würden wir schwerlich begreifen können, wie aus ihr ein sie zwecklos ausdrückendes Handeln hervorgehen sollte. Aber der Mensch ist uns nie isoliert gegeben; nur die volle Totalität der Menschheit, als lebendige Einheit gegeben, würde isoliert sein. Ebensowenig ist aber auch irgendein einzelner Moment isoliert. Denn isoliert wäre er nichts als absolutes Entstehen und Vergehen in [I,12, 49]
einem und demselben; er ist also nur etwas, wenn er in das ganze auf lebendige Weise verflochten wird als entstanden aus den früheren Momenten und als übergehend in die späteren, d. h. wenn er in einem gewissen Sinne ein bleibendes wird. Wie soll er dann aber noch Moment sein? Er muß wiederholt werden können; dadurch wird er ein Bleibendes, und bleibt doch auch Moment. Und hier sehen wir nun, wie für die Momente, die auf die Ruhe ausgehen, der Zusammenhang nicht anders kann hervorgebracht werden, als indem eine Tätigkeit aus ihnen hervorgeht, aber eine Tätigkeit, in welcher das Den-Momentfixieren die dominierende Tendenz ist und aus welcher wirklich dieses entsteht, daß der Moment wiederholt werden kann. Und wie ist es denn nun in dieser Hinsicht mit dem, was wir als allge-

meinen Typus eines solchen Handelns aufgefunden haben? Nehmen wir nur das Spiel, so unterbricht es die Reihen der auf Zwecke gerichteten wirksamen Tätigkeit, und hat wesentlich nur die Tendenz, die freie Beweglichkeit in gewissen feststehenden Formen auszudrücken, um die Wiederholbarkeit des Momentes zu sichern und seine Identität festzuhalten. Der Moment verschwindet nicht, weil er durch den festen Typus der Äußerung ein sich wiederholender konstanter Teil des ganzen Lebens wird. Daß sich aber so Ruhe und Tätigkeit in ihm verbinden, ist kein Widerspruch, weil beide nur relativ sind, nicht absolut. Die Tätigkeit ist nur eine relative, denn sie ist selbst nichts als der Ausdruck von dem Beharrenwollen in dem gegebenen Zustande, ohne Tendenz etwas darin zu ändern. Die Ruhe ist nur eine relative, denn absolut wäre sie eine volle Negation des zeitlichen Lebens, und sie drückt sich eben darin aus, daß in der Tätigkeit nur sie selbst fixiert und wirklich werden, nicht der Zustand selbst irgendwie geändert werden soll. Und sehen wir nun noch ab vom einzelnen Menschen an sich, den wir ja so wenig isolieren können, als den einzelnen Moment im Leben, und betrachten wir ihn in der Gemeinschaft, im Zusammenleben mit anderen, so
[I,12, 50] finden wir ihn darin nur insofern, als sein Dasein mit in ihr Bewußtsein aufgenommen ist, und das kann wieder nur Wahrheit haben, wenn der Wechsel der verschiedenen Momente, in welchem allein sich die innere Einheit des Lebens manifestieren kann, mit aufgenommen ist. Wo nun die innere Bestimmtheit des Menschen in wirksames Handeln ausgeht, da ist die Manifestation an andere schon von selbst mitgesetzt. Aber auch diese Momente, von welchen wir reden, und ohne die das Dasein des Menschen nicht vollständig wäre, müssen in das Bewußtsein der anderen aufgenommen werden; was nicht statthaben könnte, wenn sie die Tendenz zur absoluten Ruhe hätten, denn in dieser ist nichts zu erkennen. Wir sehen also auch von dieser Seite her, daß sie nur relative Befriedigung sein können und Impuls zur Tätigkeit

sein müssen, aber zu keiner anderen, als die sie aufnehmbar machen will für das Bewußtsein anderer, und folglich nichts sein kann, als reines Heraustreten des Inneren in das Äußere, um wieder in das Innere aufgenommen zu werden. So daß wir aus diesen beiden Betrachtungen zwei Formeln finden für unsere Tätigkeit, 1. die, daß sie reiner Ausdruck ist, und darin ist die Wirksamkeit negiert, weil nur damit das Streben dargelegt wird, den Moment zu fixieren; 2. die, daß sie rein darstellendes Handeln ist, d. h. keinen anderen Zweck hat, als das eigene Dasein für andere aufnehmbar zu machen, womit ebenfalls alle eigentliche Wirksamkeit ausgeschlossen ist, die nur von Lust oder Unlust ausgehen kann.

Fassen wir nun alles bisher Gesagte zusammen, so haben wir also zwei Hauptarten gefunden, wie die innere Bestimmtheit des christlichen Selbstbewußtseins Impuls wird, nämlich Impuls zu einem wirksamen Handeln, wodurch der Mensch aus einem Zustande hinaustreten will in einen anderen, und Impuls zu einem darstellenden Handeln, durch welches der Mensch nicht aus seinem Zustande [I, 12, 51] hinaustreten, sondern nur die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins äußerlich fixieren will. Der erste ist aber wieder ein zwiefaches, je nachdem die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins Lust ist oder Unlust. Der zweite kann nicht auch solch ein zwiefaches sein, weil er nur Übergang ist von einem zum anderen und wesentlich die Indifferenz von beiden. Was wir aber so gefunden haben, sind nur Formeln; die Bilder, worin sie sich realisieren, fehlen uns noch. Wir müssen also fragen, ob wir wirklich allgemeine Klassen des Handelns finden, die den aufgestellten Formeln entsprechen.

Sehen wir zuerst auf das unwirksame, auf das darstellende Handeln, das nichts ist, als der Ausdruck unseres gemeinsamen christlichen Zustandes, so werden wir sagen müssen, der all-

gemeine Typus desselben ist alles, was wir unter dem Namen des christlichen Gottesdienstes zusammenfassen. Zwei Einwendungen könnten uns dagegen gemacht werden. Zuerst nämlich könnte man sagen, der christliche Gottesdienst sei keineswegs ein solches unwirksames Handeln, sondern er gehöre in die erweiternde Seite des wirksamen, da er die christliche Frömmigkeit befestige und mehre. Sodann, das in ihm gegebene Handeln gehe auch gar nicht aus von einem solchen Zustande, wie wir ihn als Ursprung des darstellenden Handelns angenommen haben, nicht von dem Bewußtsein einer relativen Befriedigung, sondern von dem eines Mangels. Denn sehen wir auf die Beschaffenheit des christlichen Gottesdienstes, so finden wir überall in ihm eine gewisse Spontaneität und auch eine gewisse Rezeptivität. Man könnte also, die Seite der Rezeptivität ins Auge fassend, sagen, insofern z. B. die Gemeinde hörend sei beim Gottesdienste, sei sie auch aufnehmend, und sofern sie aufnehmend sei, müsse ein Aufnehmenwollen, also ein Gefühl des Mangels, ein
[I,12, 52] Gefühl der Unlust, vorausgesetzt werden. Sehen wir dagegen auf die andere Seite des Gottesdienstes, die tätige, ohne welche er ebensowenig bestehen könnte, denn ohne Redner und Dichter kann er nicht gedacht werden, so scheint nicht Bewußtsein des Mangels, sondern vielmehr das Gegenteil vorausgesetzt werden zu müssen, das Gefühl der in erweiterndes Handeln ausgehenden Lust. Da könnte man also, beides kombinierend, sagen, das Ganze des Gottesdienstes sei zusammengesetzt aus den aufnehmenden Tätigkeiten derer, die in sich Mangel fühlten, und aus den mitteilenden Tätigkeiten derer, die sich stark genug fühlten, die Sehnsucht der anderen, das Religiöse in höherem Maße in sich aufzunehmen, zu befriedigen. Bedenken wir aber, daß der Gegensatz beider Funktionen, des Mitteilens und Aufnehmens, im Gottesdienste kein persönlicher ist, sondern daß, wenn man jeden Teilnehmenden für sich betrachtet, der Mitteilende notwendig auch rezeptiv, und der Aufnehmende ebenso sicher auch produktiv

und nicht bloß leidend ist, daß also auf beiden Seiten immer beide Faktoren sind, so ist auch überall im Gottesdienste jener Zustand der Befriedigung gesetzt, jene Indifferenz von Lust und Unlust, die wir suchten, und die Äußerung, die Darstellung derselben sein Wesen. Daß man ihn auch immer nur so angesehen hat, ist klar. Denn hätte man ihn bloß für ein Mittel gehalten, die christliche Frömmigkeit zu befestigen und zu mehren, so hätte man nie diejenigen vom Gottesdienste ausschließen dürfen, die der Belebung am meisten bedurften, und doch hat man dies von Anfang an getan, also vorausgesetzt, die Teilnahme am Gottesdienste dürfe nicht vom Gefühle des Mangels ausgehen. Dieses also können wir vorläufig wohl feststellen, daß es kein anderes Bedürfnis ist, als das der Äußerung und Mitteilung vom Zustande der relativen Befriedigung aus, wie wir es gefunden haben, wovon der Impuls zum Gottesdienste ausgeht.

Sehen wir ferner auf das von der Lust ausgehende wirksame Handeln, so setzt dieses, wie wir gesehen haben, voraus, daß sich im Selbstbewußtsein die Kenntnis finde von einer irgend- [I,12, 53] wo vorhandenen Neigung des niederen Lebens zu dem höheren und das Gefühl einer Kraft, das dieser Neigung entsprechende erweiternde Handeln einzuleiten. Dafür finden wir aber offenbar den Haupttypus in allem Handeln, was in irgendeinem Sinne Erziehung ist, in allem Handeln also nicht nur der Mündigen auf die Unmündigen, sondern überhaupt der geistig Stärkeren auf die geistig Schwächeren. Denn man könnte gar nicht darauf kommen, den Menschen zu erziehen und nicht bloß abzurichten, wenn nicht auch schon in der Zeit, wo die höhere Potenz des Lebens in ihm noch zu schlummern scheint, die Neigung wahrgenommen oder wenigstens vorausgesetzt würde, die niedere Lebenspotenz mit der höheren zu einigen, und wenn nicht anderseits der Wahrnehmende in[1] sich die Kraft fühlte, das Höhere in

[1] „in" fehlt im Original. (Br.)

ihm zu erwecken, also wenn nicht beides statt hätte, was die Grundvoraussetzung des von der Lust ausgehenden Handelns ist. Ob aber das ganze wirksame Handeln, welches von dieser Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ausgeht, immer nur ein Handeln ist eines Menschen auf den anderen, oder ob es auch ein wirksames Handeln dieses Charakters gibt, in welchem der Mensch sich selbst Gegenstand ist, diese Frage ist hier nicht zu entscheiden. Wir können nur bemerken, daß Selbstbildung, ein Handeln des Menschen auf sich selbst, nicht denkbar ist, sofern nicht in ihm selbst eine Duplizität, sei es des Momentes, sei es der Region, angenommen werden darf, wie sie bei der erziehenden Tätigkeit vorausgesetzt werden muß, wenn ihm also nicht in ihm selbst einerseits etwas als höherer Lebensprozeß und anderseits etwas als diesen höheren Lebensprozeß in sich aufnehmen wollend entgegentritt.

Was zuletzt dasjenige wirksame Handeln betrifft, welches von dem Impulse der religiösen Unlust ausgeht und das rechte Verhältnis der Gemeinde und der einzelnen, wenn es irgendwo unterbrochen ist oder aufgelöst, wiederherstellen oder irgend etwas, was zu den Kräften des niederen Lebens gehört, zum Ge-
[I, 12, 54] horsam gegen die Höheren zurückführen will, so ergibt sich von selbst, daß alles unter diese Kategorie gehört, was in irgendeinem Sinne Strafe, Zucht, Büßung ist; denn alles dieses, so allgemein gehalten, wie wir es hier geben, ist nichts anderes, als ein Handeln, welches von der Kraft des höheren Lebens mit der Voraussetzung ausgeht, daß das Verhältnis der niederen Potenz zur höheren gestört sei.

Sind nun aber dieses die allgemeinen Typen der gefundenen Handlungsweisen; haben wir denn eine Wahrscheinlichkeit, daß das ganze sittliche Handeln darunter befaßt sei, oder werden uns doch noch Gebiete desselben übrig bleiben, die nicht darin aufgehen, für welche uns also noch das Prinzip der Beurteilung und der Darstellung fehlen würde? Nehmen wir an, des Men-

schen äußerer Beruf ist, Herr der Erde zu sein, und sein innerer, das Ebenbild Gottes darzustellen, das ursprünglich nur in Christo ist, so ist deutlich, daß unser erweiterndes und unser wiederherstellendes Handeln jenes beides vollständig in sich befaßt. Sehen wir ferner darauf, daß allem dazwischen eintretenden Handeln, daß der Aufgabe des Menschen, sich selbst zu offenbaren, unser darstellendes Handeln vollständig entspricht, so scheint in der Tat durch unsere drei Formen das ganze sittliche Handeln umfaßt zu sein.

Aber konstruiert sich nun dadurch wirklich das sittliche Leben? Wir sind davon ausgegangen, zu jedem Handeln gehört eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, die dabei vorausgesetzt werden müsse, entweder Lust oder Unlust oder die Indifferenz von beiden. Nun aber gibt es keinen Moment im Leben, in welchem nicht Grund wäre zu jeder dieser Bestimmtheiten und zu jeder der ihnen entsprechenden Handlungsweisen; es folgt also, daß sich das ganze sittliche Leben vollständig in jeder der drei Formen befassen und aus jeder konstruieren läßt, wobei es dann gleichgültig zu sein scheint, aus welcher wir es konstruieren, und ob nur aus einer oder aus allen dreien. Damit wäre aber die Konstruktion der Willkür unterworfen, und also wissenschaftliche Darstellung nicht möglich. Indes diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir uns erinnern, daß wir die Gegensätze, auf welchen unsere Einteilung beruht, nicht als absolute, sondern nur als relative gefunden haben; denn nichts anderes als eben dieses fanden wir, als wir zugestehen mußten, daß diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, welche von dem momentanen Gehalte abstrahiert, doch nicht absolute, Lust und Unlust absolut ausschließende, sondern nur relative, Lust und Unlust als Minimum in sich schließende Seligkeit sei, da ja darin auch dieses mitgesetzt ist, daß auch Lust und Unlust sich einander nicht gänzlich ausschließen. Die Schwierigkeit löst sich, sage ich; denn sind die Gegensätze nur relative, so wird dadurch, [I,12, 55]

daß das ganze Leben unter jeder der drei Formen befaßt werden kann, keine derselben überflüssig, vielmehr ist deutlich, daß, wollte man auch nur eine ganz durchführen, man notwendig die anderen mit durchführen müßte, um auch das aufzunehmen, worin jene selbst als Minimum enthalten ist. Alle drei also müssen notwendig durchgeführt werden, um in jedem Lebensmomente die Differenz des Überwiegenden und des Zurücktretenden zeigen zu können.

Allein es bleibt doch noch eine Schwierigkeit übrig für unsere Konstruktion. Stellen wir uns auf irgendeinen Punkt, auf einen solchen z. B., den wir als diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ansehen, in welcher die Indifferenz von Lust und Unlust überwiegt, Lust und Unlust also nur als Minimum sind, so wird also darin auch der Impuls liegen zu einem überwiegend darstellenden Handeln, aber mit der Möglichkeit, sowohl zu einem wiederherstellenden, als zu einem erweiternden Handeln überzugehen. Aber zu welchem von beiden nun soll wirklich übergegangen werden? Eins ist so gut möglich, als das andere, und unsere Einteilung gibt uns doch nur sämtliche Gehalte aller einzelnen Momente, die Regel des Überganges aber nicht,
[I,12, 56] so daß dieser also als zufällig erscheint. Ja, noch viel zusammengesetzter ist die Sache. Denn in jedem Momente, wo das Selbstbewußtsein überwiegend als Indifferenz von Lust und Unlust gesetzt ist, ist nicht nur die Möglichkeit zum Übergange in jede der beiden anderen Formen, sondern auch die der Fortsetzung der gegebenen Bestimmtheit. Und ebenso ist es von jedem der beiden anderen Punkte aus. Es fragt sich also, kann dies überhaupt unter eine Regel gebracht oder muß es der Willkür anheim gegeben werden? Sehr schwer zu beantworten. Wie liegt denn die Sache in der Wirklichkeit? Welche Ansprüche hat man in dieser Beziehung an die Sittenlehre gemacht? Und wie hat man ihnen bisher entsprochen? Offenbar hat man hierüber zu allen Zeiten sehr verschiedene Ansichten gehabt. Wenn man aber

forderte, es müsse sich in jedem Momente des Lebens eine einzige Formel finden lassen für das, was der Mensch zu tun habe — der Kantsche Begriff des kategorischen Imperativ —, so behauptete man auch, daß der Übergang aus einem Momente in den anderen unter eine allgemeine Regel zu fassen sei. Wer aber hätte sich dadurch nicht verletzt gefühlt! Denn es liegt doch darin, daß jeder, der die Regel weiß, uns nun auch müßte sagen können, was für den nächsten Moment unsere Aufgabe sei, und das können wir nicht überall auf gleiche Weise einräumen, sondern nur in einigen Fällen gestehen wir es zu, in anderen aber nicht. Und mit Recht; denn sollte es für alle Fälle gelten, so müßte das Leben des einzelnen so eingerichtet sein, daß ihm die Bestimmungen der Momente alle immer schon gegeben wären, aus dem Innern selbst aber nichts mehr auf lebendige Weise hervortreten könnte. Alles Handeln wäre dann nur Fortsetzung; für die lebendigen Anfänge aber der Handlungen wäre kein Raum. In den Anfängen der Handlungen aber liegt überwiegend das Sittliche, an die Anfänge vornämlich legen wir den sittlichen Maßstab; das sittliche Bewußtsein selbst also könnte nur noch als Minimum vorhanden sein. Fingieren wir z. B. einen Menschen, der teils durch einzelne Handlungen, wie Verträge, teils durch allgemeine Reihen, die er begonnen, sein ganzes [I,12, 57] Leben so eingerichtet hätte, daß ihm jeder in jedem Momente sagen könnte, was er nun zu tun habe, so wäre die Sittlichkeit desselben lediglich darauf reduziert, keinen Rechnungsfehler zu machen und immer die gehörige Kraft in die einzelnen Handlungen hineinzulegen. Oder denken wir uns ein bürgerliches Gemeinwesen, in welchem einem jeden durch Geburt oder Gesetz nicht nur, wie im Kastenwesen, sein Beruf, sondern alle Punkte, die Anfänge des Handelns sind, bestimmt wären, woran könnte das sittliche Bewußtsein des einzelnen noch haften, als am richtigen Rechnen und daran, daß er weder etwas vergäße noch verlässigte? Aber in dem Maße, als es auf die eine oder die andere Weise

mit ihm stände, wäre dann die Sittlichkeit auch in dem ersten Falle nicht in seinen gegenwärtigen, sondern nur in seinen früheren Lebensmomenten, und im anderen Falle überhaupt gar nicht in ihm, sondern außer ihm. So scheint also mit dem sittlichen Bewußtsein zusammenzuhangen, daß man die Frage, ob das Beharren in einer der gefundenen Formen oder der Übergang von der einen zur anderen unter bestimmte Regeln gebracht werden könne, partiell verneine. In der christlichen Sittenlehre wenigstens kann dies nicht zweifelhaft sein; denn muß sie den Geist Gottes als das im Christen tätige Prinzip setzen, so kann sie die gesamte Wirksamkeit nicht bloß auf Nichtvergessen und Nichtvernachlässigen beschränken.

Gehen wir aber hiervon aus, so fragt sich nun, ist denn die Bestimmung, die kein anderer, sondern die nur ich selbst mir geben kann, doch eine solche, die ein anderer auch erkennen kann? Denn je nachdem man diese Frage bejaht oder verneint, wird sich die ganze Sache wesentlich verschieden gestalten. Alle Handlungen nun sind entweder überwiegend Fortsetzungen oder überwiegend Anfänge. Überwiegend, nicht absolut. Und was überwiegend Fortsetzung ist, kann auch von allen nach allen Seiten hin auf gleiche Weise bestimmt werden, nicht bloß vom Handeln-
[I, 12, 58] den selbst; vorausgesetzt nämlich, daß auch allen die Bedingungen vorliegen. Nicht ganz so aber ist es mit demjenigen, was überwiegend als Anfangspunkt zu betrachten ist. Denn hier ist offenbar der Gegensatz, daß wir von manchen Handlungen und sittlichen Zuständen sagen, jeder hätte sich an meiner Stelle ebenso bestimmen müssen, wie ich, und von anderen, hier könne kein anderer ebenso bestimmt sein in seinem Selbstbewußtsein, wie ich. Worin ist das begründet? Offenbar darin, daß der Mensch überhaupt, und zwar so, daß sich dies auch über den

eigentümlichen Zustand des Christen erstreckt, einerseits ein Exemplar seiner Gattung ist, anderseits ein eigentümlich bestimmtes und eigentümlich sich selbst bestimmendes Wesen, ein Individuum. Indem wir auf diesen Unterschied aufmerksam machen, können wir nicht verschweigen, daß er niemals allgemein anerkannt, sondern zu allen Zeiten von vielen ist bestritten worden. Ist er aber etwas wirklich Begründetes, so muß er auch etwas Ursprüngliches sein, d. h. jeder Mensch muß dann mit diesen beiden Charakteren sein Dasein anfangen, daß er einerseits unter seine Gattung subsumiert ist, und anderseits den gemeinsamen Charakter der menschlichen Gattung, auf eine besondere Weise bestimmt, so in sich trägt, daß jeder von jedem verschieden ist. Dies nun ist offenbar nicht Sache der Wahrnehmung, und zwar aus zwei Gründen, deren jeder für sich beweisend ist. Einmal nämlich, weil uns überhaupt der Anfang des menschlichen Daseins nicht gegeben ist, sondern sich in die Zeit verliert, wo der Fötus noch ein und dasselbe Ganze ausmachte mit der Mutter; dann aber, weil wir nie bis in das Innerste eines gegebenen Zustandes eindringen, also, wenn auch in jedem gegebenen Momente Differenzen hervortreten, doch nicht wahrnehmen können, ob sie [I, 12, 59] bis ins Innerste zurückgehen. Wollte man aber darum den aufgestellten Unterschied nicht gelten lassen und also die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen behaupten, ihre Verschiedenheit aber daraus erklären, weil auf jeden von seinem ersten Lebensmomente an anders eingewirkt würde, so würde man notwendig auf die Annahme zurückgeführt, es gäbe für alle Menschen immer nur dieselben Bestimmungsgründe auch in Beziehung auf die Anfangspunkte der Handlungen, nur daß man sagen müßte, man dürfe nicht auf die Anfangspunkte zurückgehen, weil sie eigentlich außerhalb des sittlichen Handelns lägen. Fassen wir also von hier aus beide Annahmen noch einmal ins Auge und vergleichen wir sie untereinander in Beziehung auf unsere Aufgabe,

die allgemeinen Ausdrücke für das sittliche Handeln zu finden, wie dieses durch das religiöse Bewußtsein des Christen bestimmt wird, von welcher aus wird denn diese Aufgabe am vollständigsten gelöst werden? Nimmt man den Gegensatz des Universellen und Individuellen an, so hat die Lösung eine gewisse nicht zu überschreitende Grenze; wir unterscheiden dann Bestimmungen, die jeder für alle machen kann und alle für jeden, sofern nur die Bedingungen gegeben sind, und Bestimmungen, die keiner für einen anderen machen kann, weil sie überwiegend von dem eigentümlichen Wesen des Handelnden ausgehen, so daß also nur eine Formel dafür aufzustellen wäre und nur des Handelnden eigenes Bewußtsein darüber, ob sie in einzelnen Fällen realisiert sei, also über die Sittlichkeit der Handlungen bestimmen könnte. Sagt jemand auf diesem Gebiete, ich bin mir bewußt, rein aus meiner innersten eigensten Natur gehandelt zu haben, so wird man ihm das Zeugnis nicht versagen können, sofern seine Aussage der Wahrheit gemäß sei, habe er auch sittlich gehandelt; aber ob er wirklich nur aus seiner Eigentümlichkeit heraus gehandelt hat, das kann kein anderer bestimmen, als er selbst. Wird dagegen unser Gegensatz geleugnet, also auf die ursprüngliche Gleichheit aller zurückgegangen und alle Ver-
[I,12, 60] schiedenheit nur für ein Produkt der verschiedenen äußeren Einwirkungen erklärt, so kommen wir freilich nicht auf diese Schranke, aber wie steht es dann um die Lösung der Aufgabe? Das kann doch nicht verlangt werden, daß, wer schon ein anderer geworden ist durch seine früheren Zustände, sich ebenso bestimmen soll, wie irgendein anderer, der wiederum durch andere frühere Zustände ein anderer geworden ist. Die Verschiedenheit der sittlichen Bestimmung bleibt also doch, aber sie ist dann ganz allgemein. Denn wenn wir auf jenem Standpunkte sagen müssen, in allem, worin die Eigentümlichkeit des einzelnen zurücktritt, muß es eine gleichmäßige sittliche Bestimmung geben, die jeder für alle machen kann und alle für jeden, so fällt auf diesem

diese Gleichheit völlig weg und mit ihr alle Möglichkeit allgemeiner Formeln; jeder ist von dieser Voraussetzung der ursprünglichen Gleichheit und des Andersgewordenseins durch die äußeren Einwirkungen aus nicht nur für alles dasjenige, worin sich überwiegend seine eigene Natur ausdrücken soll, sein eigenes Maß, sondern überhaupt hat jeder für sich sein eigenes Maß, und dasselbe liegt nicht in seiner eigentümlichen Natur, sondern in dem, was von außen her auf ihn gewirkt worden. Und wie stellt sich nun die Sache vom eigentümlich christlichen Standpunkte aus? Die Schrift, der ursprünglichste Ausdruck des christlichen Bewußtseins, stellt den Gegensatz auf zwischen Geist und Fleisch; Geist im christlichen Sinne, als Prinzip, das nur durch die Verbindung mit Christo im Menschen einheimisch wird. Ist nun der Mensch aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt, wo soll denn der Sitz sein dessen, was wir im bisherigen die eigentümliche Natur des Menschen genannt haben? Der Geist ist doch immer ein und dasselbe, eben weil er von Christo ausgeht und in allen einzelnen in derselben Beziehung mit Christo gedacht wird; er kann also auch nur derselbe sein in allen. Ist aber das, so scheint zu folgen, daß in diesem Elemente eine solche Differenz der Eigentümlichkeit, wie wir sie gesetzt haben, nicht begründet sein kann, daß also nur übrig bleibt zu sagen, die ursprüngliche Differenz ist vom christlichen Standpunkt aus in [I, 12, 61] das Fleisch zu setzen. Und da würde denn gleich auch das andere folgen, weil die Bestimmtheit des Bewußtseins nur dann eine wahrhaft christliche ist, wenn der Geist dominiert, und also auch das Handeln nur dann ein christliches, wenn das vom Geiste, der in allen derselbe ist, bestimmte Bewußtsein Impuls geworden ist; weil das Fleisch nie das Bestimmende sein darf, sondern immer nur das Bestimmte, so kann auch die Eigentümlichkeit sittlicherweise niemals Impuls werden. Vom allgemein menschlichen Standpunkte aus finden wir eine ähnliche Duplizität, den relativen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, und

sittlich ist nur dasjenige Handeln, in welchem die Vernunft das Bestimmende ist, die Sinnlichkeit das Bestimmte. Und was wird nun aus der von uns angenommenen Eigentümlichkeit? Wo hat sie ihren Sitz? In der Vernunft oder in der Sinnlichkeit? oder in beiden? Offenbar hat sie ihren Ort in der Sinnlichkeit. Aber nicht auch in der Vernunft? Hat sie ihren Ort nur in der Sinnlichkeit, so darf sie nie Impuls werden, weil die Sinnlichkeit sittlicherweise nicht Impuls sein kann, so ist also auch alles zerstört, was wir oben gesetzt haben. Hat sie aber ihren Ort auch in der Vernunft, so scheint diese nicht in allen dieselbe sein zu können. Aber ist sie denn wirklich in allen dieselbe? Man schreibt ihr vornämlich die Operation des Syllogismus zu, und die soll und muß freilich in allen dieselbe sein. Davon ausgehend, hat man die Forderung gestellt, daß alles, wofür man allgemeine Anerkennung in Anspruch nehmen wolle, auf eine solche Operation müsse zurückgeführt werden können. Ist denn nun aber alles, was außerhalb des Syllogismus liegt, rein von der Sinnlichkeit ausgehend, ohne daß die Vernunft daran Anteil hat? Gewiß nicht; denn wenn z. B. in einer Rede oder einer Schrift die Komposition getadelt wird, oder doch jemand sagt, dies oder das hätte ich anders gemacht, so kann dies auf keinen Syllogismus zurückgebracht werden, und doch ist die Komposition der Gedanken nicht ein Werk der Sinnlichkeit, son-
[I,12, 62] dern der Vernunft. Also gibt es auch eine Operation der Vernunft, in der jeder seine eigene Regel hat oder die auf der Eigentümlichkeit beruht. Dem muß aber auf der realen Seite auch etwas entsprechen, und wenn wir nun eben dasselbe von der realen Seite gefaßt Wille, von der idealen Verstand nennen, so werden wir sagen müssen, in beider Beziehung verhält sich die Vernunft zwiefach; sie ist allerdings eine und dieselbe in allen, aber doch auch in gewissen Arten ihrer Tätigkeit in jedem wieder eine andere. Und mehr haben wir nicht gewollt. Die Vernunft ist in allen dieselbe, und das beruht darauf, daß

sie der wesentliche Charakter der menschlichen Gattung ist. Sie ist aber auch in jedem eine andere, und das beruht darauf, daß sie auch Teil hat an der Eigentümlichkeit eines jeden in den einzelnen Momenten sowohl des Denkens als des Handelns. Und dasselbe werden wir auch sagen können von der Sinnlichkeit; denn wäre in ihr durchgehende Differenz: so gäbe es keine Gemeinsamkeit der Erfahrung. Aber werden wir nun auch auf dem christlichen Standpunkte sagen können, in beiden Elementen, in Geist und Fleisch, finde sich das Eigentümliche, und auch der göttliche Geist sei einerseits in allen Christen derselbe, anderseits in jedem ein anderer? Offenbar müssen wir sagen, nur dadurch, daß der göttliche Geist in jedem derselbe ist, ist jeder auch ein Christ: aber können wir auch sagen, nur dadurch, daß der göttliche Geist in jedem ein anderer ist, ist jeder ein eigentümliches Glied der christlichen Gemeinschaft? Schwerlich: denn damit würde uns die Idee der christlichen Kirche zerstört und auch der christliche Glaube, weil die Identität des Geistes oder die Abstammung desselben von Christo verloren ginge. Wohl aber müssen wir sagen, der göttliche Geist ist zwar immer derselbe in allen, aber er wirkt doch verschieden in jedem und wird also in jedem ein anderer in seinen Äußerungen; der göttliche Geist findet in jedem Menschen immer schon eine individualisierte Vernunft, deren Sein in der Sinnlichkeit sein nächstes Organ ist, und die er, je mehr beide, Verstand und Wille, [I,12, 63] eins werden, desto mehr durchdringen muß, so daß also die Eigentümlichkeit des Menschen gleich in allem sein muß, was der göttliche Geist in ihm wirkt. Aber kann sie denn nun so etwas anderes sein, als ein nur Bestimmtes und nie Bestimmendes? Und scheint es also nicht doch, als ob in dem Maße keine Rücksicht zu nehmen sei auf das Individuelle, als es gerade auf dasjenige ankomme, was im christlichen Handeln das Bestimmende sei? Es ist einer der

schwierigsten Punkte, das Verhältnis zu bestimmen zwischen dem göttlichen Geiste und der Vernunft in Christo und in den Gläubigen. Auf dogmatische Untersuchungen über die menschliche Seele in Christo und was damit zusammenhängt, können wir uns hier nicht einlassen, noch weniger dürfen wir uns auf irgendeine der darüber vorhandenen Entscheidungen berufen. Von unserem Standpunkte aus aber die Sache betrachtend können wir nur von dem Punkte ausgehen, von dem auch Christus selbst ausging, nämlich von der Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste als von etwas auf die natürliche Entwicklung des Menschen Folgendem. Nun finden wir in der Tätigkeit des göttlichen Geistes auch dasjenige, was wir als Vernunfttätigkeit in jedem verschieden, in jedem individualisiert fanden, die Verknüpfung der Gedanken. Wie sich in den Schriften der Apostel die Eigentümlichkeit ihres Lebens abspiegelt: so sehen wir auch in ihren übrigen Tätigkeiten diese Eigentümlichkeit mit in die Tätigkeit des heiligen Geistes hineingehend. Fragen wir nun, ob die individualisierte Vernunft in der Wirksamkeit des Geistes durch die Apostel, die die Norm ist für alle christliche Tätigkeit, das Bestimmende ist oder das Bestimmte: so ist wohl deutlich, daß sich hier nicht annehmen läßt, das Individuelle darin sei das bloß Bestimmte und nicht auch Bestimmende, denn dann würde es lediglich zu dem zu erreichenden Zwecke gehören, während es doch eben zugleich das Mittel sein muß, durch welches der Zweck erreicht werden soll, weil ja die ganze ungeteilte, also das Individuelle in sich
[I,12, 64] schließende, Komposition der apostolischen Rede es ist, die als Norm in der Kirche dienen soll; das Individuelle des Sprechenden oder Schreibenden ist hier mit dem göttlichen Geiste so vollkommen in eins gebildet, daß notwendig die individualisierte Vernunft als mitwirkend mit dem göttlichen Geiste anzusehen ist, nicht als nur bestimmt durch ihn in ihren Wirkungen. Und wenn wir uns die Einigung des göttlichen Geistes mit den lebendigen Kräften des Menschen überhaupt als von hier aus lebendig

werdend denken: so müssen wir sagen, daß die Differenz beider, des göttlichen Geistes und der individualisierten Vernunft, immer mehr aufhören und unser Dilemma über Bestimmen und Bestimmtsein der letzteren je länger je mehr aufgehoben und auf Null reduziert werden müsse*).

*) Vorlesung 1826/27. Die gewöhnliche Vorstellung vom Verhältnisse des Katholischen und Evangelischen ist freilich die, daß in der evangelischen Kirche der christliche Geist sich in einer reineren Gestalt manifestiere, als in der katholischen, wo er entweder mit fremden Elementen gemischt sei, oder doch nicht die ganze Masse durchdringe. Ich aber gehe weiter; ich behaupte, jede Kirche sei auch eine eigentümliche Gestaltung des christlichen Geistes. Der Beweis dafür gehört nicht hierher. Aber das ist klar, wäre die Differenz beider Kirchen keine andere, als die man gewöhnlich annimmt: so könnte [I, 12, 65] eine evangelische Sittenlehre die katholische, und umgekehrt eine katholische die evangelische ersetzen, wenn man nur an den einzelnen Örtern in der einen oder in der anderen das Differente aus der anderen anmerkte. Dieses nun leugne ich, und davon ausgehend, daß jede schon in ihrem ganzen Typus eine durchweg andere sein muß, als die andere, kann ich mich weder dazu verpfichten, Parallelen zwischen beiden überall durchzuführen, noch die Abweichungen der katholischen überall zu widerlegen.

Vorlesung 1826/27. Wird denn nun aber das Handeln aller Christen dasselbe sein, so daß es in allgemeinen Formeln kann beschrieben werden? Wir haben schon zugestanden, eine allgemeine christliche Sittenlehre sei nicht anders denkbar, als höchst vag und unbestimmt. Ein gefährliches Zugeständnis, scheint es. Denn können wir nun stehen bleiben bei der Spaltung in katholische und protestantische Sittenlehre? Ist nicht innerhalb der protestantischen Kirche der Gegensatz zwischen Rationalisten und Supranaturalisten? und kann die Sittenlehre der einen dieselbe sein als die der anderen? Wohl schwerlich; denn gesetzt auch, die Vorschriften wären in beiden gleich: die Motive, und die sind doch gerade die Hauptsache, könnten nimmer dieselben sein. Müßten wir nun aber nicht noch einen Schritt weiter gehen und sagen, ein anderes ist es, in einer Monarchie leben, ein anderes in einer Republik, und ebenso ein anderes in einem Staate, dem die Kirche, und ein anderes in einem Staate, der der Kirche subordiniert ist. Von diesen Differenzen abzusehen, ist nicht möglich, ohne vag und unbestimmt zu werden; folglich wird für jedes dieser besonderen Verhältnisse eine besondere Sittenlehre aufzustellen sein? Ja, um nun nur gleich das schlimmste zu treffen, wird nicht für jedes Individuum eine eigene Sittenlehre nötig sein, da doch in vielen Fällen der eine anders handeln muß, als

[I,12, 65] Wir wir aber vom christlichen Standpunkte aus die Differenz des Universellen und Individuellen
[I,12, 66] nicht aufgeben können: so können wir andererseits auch diesen Gegensatz nicht als einen absoluten

---

[I,12, 65] der andere, eben wenn er sittlich handeln will? Freilich wird es auch Fälle geben, wo alle überwiegend gleich handeln müssen, aber gänzlich verschwinden wird die Differenz nirgend; denn die Menschen sind Individuen, nicht verschiedene nur durch Zeit und Raum geschiedene Exemplare. Allgemeines also in menschlichem Handeln, absolut getrennt von allem Individuellen gibt es nicht, und das Individuelle wieder läßt sich nicht in allgemeine Formeln fassen. Soll es nun dennoch eine christliche Sittenlehre geben: so muß beides, das Universelle und das Individuelle, seine Grenzen haben, und wir werden sagen müssen, sofern ein Handeln seinen Grund hat in der Individualität des Menschen, insofern kann kein anderer es richten, als er selbst. Aber nur sein eigener Richter ist jeder in dieser Beziehung, nicht sein eigener Lehrer, d.h. niemand kann sich im voraus die Vorschrift für seine individuellen Hand-
[I,12, 66] lungen machen; richten aber kann er sie, nachdem er sie vollbracht hat, weil sie ihm dann offen vorliegen können. Von Vorschriften kann also auf diesem Gebiete gar nicht die Rede sein, und es bleibt nur übrig zu sagen, tue, was die christliche Sittenlehre fordert immer so, wie es deiner Individualität gemäß ist. Nun wird freilich niemand behaupten, die Eigentümlichkeit müsse zu allen Handlungen in gleichem Verhältnisse stehen; denn während sie in einigen Minimum ist, wie z. B. bei der Leistung dessen, wozu man sich durch einen Kontrakt verpflichtet hat, ist sie in anderen Maximum, wie z. B. bei der Wahl des Berufs. Aber das ist doch klar, eine vollständige Sittenlehre darf sie nirgend übergehen, und an jedem ihrer Örter muß sie über das Verhältnis des Individuellen zur allgemeinen Formel gehörigen Aufschluß geben. Und gelingt ihr das in Beziehung auf die einzelnen: so wird ihr dann das übrige, was die Zerfällbarkeit der Kirche in verschiedene Gebiete betrifft, nicht mehr große Not machen. Zuerst nämlich werden wir davon ausgehen, daß die protestantische Kirche ihr eigenes Gebiet hat, und daß in jeder ihrer

denken; denn so wenig das darstellende Handeln und das wirksame, das erweiternde und das wiederherstellende sich absolut ausschließen, so wenig auch das universelle und das individuelle. Können wir uns nämlich den Menschen überhaupt immer nur [I,12, 67]

Handlungsweisen etwas ist, was in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit begründet ist. Dieses werden wir aufsuchen, weil wir auf sie unsere Sittenlehre beschränken. Aber demohnerachtet werden wir immer auf das allgemein Christliche zurückgehen und mit demselben das Protestantische vergleichen, was freilich nur da und in dem Maße geschehen kann, wo und in welchem wir uns einer Differenz, z. B. zwischen dem Katholischen und dem Protestantischen, bewußt sind. Was aber die Differenzen innerhalb der protestanischen Kirche selbst betrifft: so wird nur die des Rationalismus und des Supranaturalismus in der Sittenlehre eine Trennung motivieren, weil der erstere auf einer wesentlich anderen Grundlage ruht, als der letztere; alle anderen Differenzen aber nicht. Denn sind die dogmatischen Verschiedenheiten auch zum Teil so groß, daß sie Spaltungen in der Kirche hervorgebracht haben: auf die Sittenlehre haben sie keinen Einfluß. Betrachten wir z. B. die Differenzen zwischen dem reformierten und dem lutherischen Zweige unserer Kirche: welchen Einfluß könnte wohl die verschiedene Fassung der Lehre vom Abendmahl auf die Sittenlehre haben? Auch nicht den geringsten. Und eben so wenig die Verschiedenheit in der Lehre von der Gnadenwahl. Denn auch bei der reformierten Prädestinationslehre verschwindet jede Gefahr für das sittliche Handeln, weil doch auch sie alles abhängig macht von der Einwirkung des heiligen Geistes. Wollte man aber sagen, wegen der Trennung im Dogma würde nie die Trennung in reformierte und lutherische Kirche erfolgt sein, wenn nicht eine Verschiedenheit des Geistes wäre vorhanden gewesen: so scheint uns die Sache diese. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß sich die Schweizer und die Sachsen fremd vorkamen und einander verschiedenen Geist zuschrieben; aber genau betrachtet kommen die Differenzen auf nichts anderes hinaus, als auf die verschiedenen Verhältnisse, in welchen die einen und die anderen die Reformation zum weltlichen Regimente fanden, und auf die verschiedene Richtung, die die Reformation auch der bürgerlichen Tätigkeit gab. Sind nun dazu die dogmatischen Differenzen beider Kirchen der Art, daß sie von keiner Bedeutung sind für die Sittenlehre, und verhält sich der Gegensatz des Rationalismus und des Supranaturalismus zu beiden Kirchen gleich: so wird nur in Beziehung auf diesen Gegensatz von vorne herein eine Auseinandersetzung stattfinden, alles übrige aber als untergeordnete Differenz nach Analogie der persönlichen Individualitäten betrachtet werden müssen. [I,12, 66] [I,12, 67]

als Agens, als selbsttätig denken, auch in seinen leidentlichen Zuständen: so können wir ja auch seine Eigentümlichkeit nur als Selbsttätigkeit anschauen. Aber dann kann sie auch niemals Null sein, wo überhaupt eine Selbsttätigkeit des Menschen ist, weil wir ihn uns immer als dasselbe ungeteilte Agens denken müssen. Nimmer also ist er etwas anderes, als der allgemeine Charakter der Menschheit selbst, nur auf eigentümliche Weise bestimmt, und beides, das Universelle und das Individuelle, ist immer nur eins an dem anderen, und nur das Verhältnis zwischen beiden ist in den einzelnen Tätigkeiten verschieden, indem in den einen das eine, in den anderen das andere überwiegt. Aber gerade wenn es so ist, werden wir auch gestehen müssen, daß für jeden gegebenen Punkt doch immer nur ein Verhältnis zwischen beiden Momenten das richtige sein kann, und die Bestimmung dieses Verhältnisses wird Gegenstand der christlichen Sittenlehre sein müssen, so daß wir jedes Handeln, das unter eine allgemeine Formel gebracht wird, in Beziehung auf diesen Gegensatz des Universellen und des Individuellen werden anzusehen haben, und nicht nur jedes Handeln, sondern auch schon jede Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, da wir in der christ-
[I,12, 68] lichen Sittenlehre die Tätigkeiten nicht darstellen ohne die Impulse, in welche die Bestimmtheit des christlichen Selbstbewußtseins ausgegangen ist, wie wir uns denn die Formel: So könnte unter denselben Umständen kein anderer gehandelt haben, vorausgesetzt, daß wir die Richtigkeit des Handelns anerkennen, gar nicht denken können ohne diese dazu gehörige: So könnte unter denselben Umständen kein anderer bestimmt worden sein*). —

*) (Anmerk. v. Jonas.) Es kam dem Verfasser vorzüglich nur darauf an zu begründen, daß jedes Handeln, das darstellende wie das wirksame, immer entweder mehr den Charakter des Universellen, oder mehr den Charakter des Individuellen an sich tragen müsse. Die wichtige Frage nach der Regel des Überganges von einem sittlichen Handeln zum anderen diente ihm hier nur als Anknüpfung. Und daraus ist

Wir haben noch eine ähnliche Betrachtung anzustellen, auf welche uns das bisher Auseinandergesetzte hinführt, und die wir schon an die ersten Andeutungen, die wir gemacht haben, anknüpfen können. Gleich zu Anfange nämlich haben wir uns darüber verständigt, was es sagen wolle, wenn wir die christliche Sittenlehre als eine geschichtliche Wissenschaft ansehen, und daß wir damit zugestehen, es gebe keine Darstellung der Sittenlehre, [I,12, 69] welche für alle Zeiten der christlichen Kirche dieselbe sein könne, sondern jede habe ihren vollen Wert nur für eine gewisse Periode, für eine frühere noch nicht, für eine spätere nicht mehr, teils weil die Handlungsweisen selbst eine immer weitere Entwicklung erhielten, teils weil die Mittel der Darstellung nicht immer dieselben seien. Darin liegt also die Voraussetzung von einem Fortschreiten im Gebiete des christlichen Handelns. Gibt es nun ein solches: so können wir es uns entweder als ein Kontinuum denken, oder als ein stoßweise erfolgendes. Im

---

es erklärlich, daß ihre Lösung der Form nach nicht rein herausgekommen ist. Die [I,12, 68] Elemente aber zu einer allgemeinen Formel sind alle wenigstens angedeutet. Zuerst nämlich daß der Übergang von einem sittlichen Handeln zum anderen selbst immer ein sittliches Handeln sein muß, also nie ein zufälliges sein darf oder ein willkürliches. Dann, daß er wie alles sittliche Handeln unter dem Gegensatze des Universellen und des Individuellen steht, folglich immer entweder mehr universell ist oder mehr individuell, also im ersten Falle mehr der Art, daß er unter einer Formel steht, die für alle gilt, im zweiten Falle mehr der Art, daß die Eigentümlichkeit jedes Handelnden seine Regel ist. Zuletzt übersieht Schl. auch hier nicht, daß die Ordnung, in welcher die sittlichen Handlungen des Christen aufeinander folgen, auch auf die besonderen Verhältnisse zurückzuführen ist, unter welchen der Gläubige eben lebt. Die Formel, die weiter unten gelegentlich aufgestellt wird, die Sittlichkeit des Entschlusses hängt ab von dem Orte eines jeden im Reiche Gottes, möchte, richtig verstanden, alles zusammenfassen. —

Ob der christliche Geist selbst unter dem Gegensatze des Universellen und des Individuellen stehe oder nur die menschliche Natur, die vom christlichen Geiste durchdrungen wird, darüber äußert sich Schl. zu verschiedenen Zeiten verschieden. Siehe besonders unten: Das darstellende Handeln, Gottesdienst im engeren Sinne, Vorlesung 1824/25.

ersten Falle würde, die Sache auf die Spitze gestellt, eigentlich niemals eine gegebene Regel passen, denn sie würde immer schon selbst dem Momente, in welchem sie gegeben wäre, nicht mehr ganz angemessen sein; im zweiten Falle müßte, was eine Zeitlang Gesetz war, plötzlich umgestoßen werden, so daß es von Anfang an auf unrechte Weise als Gesetz ausgesprochen wäre, wenn nicht mit ausgesprochen gewesen wäre, daß es auch seine Auktorität wieder verlieren und umgestoßen werden könnte. So scheint es also, als könnten wir in beiden Fällen keine Darstellung geben, die auf der einen Seite dem Verlaufe des Gegenstandes, auf der anderen der wissenschaftlichen Sicherheit entspräche. Das ist die Schwierigkeit von diesem Punkte aus. Daß es aber wirklich ein Fortschreiten des christlichen Handelns gibt, lehrt jede geschichtliche Betrachtung. Denn sei es, daß wir auf das wirksame Handeln sehen in seinen zwei relativ entgegengesetzten Formen, oder sei es, daß wir das darstellende ins Auge fassen, sowie wir zwei Zeitpunkte, die etwas weiter auseinanderliegen, miteinander vergleichen; so finden wir sowohl was die Motive als was die Resultate betrifft, daß der frühere und der spätere nicht mehr dasselbe sind, indem was in dem früheren befriedigte, in dem späteren als unbefriedigend erscheint. Wenn wir nun ferner sagen, die christliche Sittenlehre, die einerseits eine geschichtliche Wissenschaft sein soll, soll andererseits als Wissenschaft doch eben die Prinzipien alles christlichen Han-
[I,12, 70] delns enthalten; und wenn jene Fortentwicklung notwendig doch auch ein Handeln ist: so folgt, daß unsere Disziplin auch die Prinzipien der Fortentwicklung des christlichen Handelns enthalten muß. Und das scheint uns wieder in den inneren Widerspruch zu verwickeln, daß wir nun einerseits darstellen wollen, wie gehandelt werden soll, anderseits aber zugleich auch, wie nicht mehr ebenso gehandelt werden soll; denn darin besteht doch die Fortentwicklung des Handelns, daß ein anderes Handeln eintritt, als was früher geltend war. Diesen

scheinbaren Widerspruch lösend, werden wir erst unsere Aufgabe zur vollständigen Klarheit bringen. Wir müssen aber dabei zum Grunde legen, daß alles christliche Handeln, alle Vorstellungen von demselben und alle Vorschriften dazu die christliche Gemeinschaft durchaus voraussetzen und sich auf dieselbe beziehen, und dieses im Auge habend, müssen wir sagen, daß ein Fortschreiten der Gemeinde der Gläubigen nicht anders denkbar ist, als so, daß sich zuerst in einzelnen eine reinere Auffassung und Darstellung des Christlichen bildet, um sich dann von ihnen aus den übrigen mitzuteilen. Der einzelne muß in relativem Gegensatze gegen das Ganze stehen; es muß in ihm entwickelt sein, was im Ganzen noch nicht ist, und er muß mit dem, was er vor dem Ganzen voraus hat, auf das Ganze wirken, bis der Gegensatz aufgehoben ist, sonst gibt es keine Fortentwicklung des Ganzen. Anders aber steht es mit dem Handeln, welches nicht auf das Fortschreiten des Ganzen gerichtet ist; denn in diesem ist die Regel in dem Ganzen und der einzelne von dem Ganzen beherrscht. Und gehen wir nun hierbei zurück auf die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: so muß in dieser eine analoge Differenz gesetzt sein: es muß eine Bestimmtheit geben, die der Art ist, daß der relative Gegensatz zwischen dem Ganzen und dem einzelnen zurücktritt und der einzelne sich als Teil und Glied des Ganzen bestimmt fühlt, und eine andere, in welcher eben dieser Gegensatz [I, 12, 71] bestimmt hervortritt; also eine Bestimmtheit mit dominierendem Gemeingefühle, und eine andere mit hervorragendem persönlichen Selbstbewußtsein. Von der ersten können wir sagen, in ihr wolle das Gemeingefühl zugleich das persönliche Selbstbewußtsein der einzelnen werden, von der zweiten, in ihr wolle umgekehrt das persönliche Selbstbewußtsein Gemeingefühl werden, sich in das Ganze verbreiten. Beides ist darin eins, daß es immer derselbe

Geist des Ganzen ist, der heilige Geist, der da wirket; derselbe Geist des Ganzen wirkt jede Entwicklung, nicht nur die, durch welche das Gemeingefühl sich das Persönliche, sondern auf gleiche Weise auch die, in welcher das persönliche Selbstbewußtsein sich das Gemeingefühl assimiliert, und nur sofern er sich in dieser Duplizität bewegt, ist ein sittliches Handeln auch auf das Fortschreiten des Ganzen gegeben. Und ähnlich verhält es sich in jeder menschlichen Gemeinschaft, die als eine bewegliche gesetzt wird. Denken wir uns eine menschliche Gesellschaft, aber noch ohne bürgerliche Verfassung; so können wir ihr die Gemeinschaft nicht absprechen, aber wir müssen sagen, dieselbe sei formlos. Doch müssen wir ihr zuschreiben die Tendenz, eine Form zu gewinnen, und wenn sie eine solche wirklich erlangt: so müssen wir das für einen Fortschritt zu einer höheren Stufe ihrer Entwicklung halten. Möglich nun ist es, aber nicht wahrscheinlich, daß sich die Tendenz zur Form in allen Gliedern der Gemeinschaft gleichmäßig entwickle; in welchen sie aber stärker ist, als in den übrigen, von denen wird der Übergang zur Form ausgehen, äußerlich vielleicht auf gewaltsame Weise, aber doch in dem Maße und insofern sittlich, als die Form dem inneren Charakter der Gemeinschaft entspricht, und also wirklich eine neue Entwicklung des Ganzen von einzelnen aus zustande kommt. Gestaltete sich aber die Sache so, daß nicht eine dem Charakter der Gemeinschaft entsprechende Form, sondern eine reine Unterordnung des Ganzen unter einzelne hervorgebracht würde: so wäre das Handeln durchaus unsittlich, weil nicht aus dem Geiste
[I,12, 72] des Ganzen heraus, sondern despotisch, und das Produkt nichts weniger, als eine Entwickelung des Ganzen. Und ebenso nun ist auf der anderen Seite jedes Handeln in einer bürgerlichen Gemeinschaft, welches der in derselben bestehenden Form gemäß, und also Gehorsam gegen das Gesetz ist, ein Handeln der anderen Art, ein Handeln überwiegend unter der Potenz des Gemeingefühls. Dasselbe ließe sich auch nachweisen auf dem Ge-

biete der Wissenschaft und der Kunst, sofern auch hier die Gemeinschaft wesentlich ist. Die Analogie geht also durch alle gemeinsamen Lebensverhältnisse hindurch. Aber freilich, das dürfen wir nicht übersehen, daß die Frage eine rein protestantische ist. Denn in der katholischen Kirche kann von einem Fortschreiten in unserem Sinne nicht die Rede sein, weil sie nicht eine Fortentwicklung ihrer Regeln selbst, die sie als unabänderlich setzt, sondern nur ein Fortschreiten in der Darstellung ihrer Regeln im Leben annimmt. So daß uns hier einleuchtet, daß es ebensowenig eine und dieselbe christliche Sittenlehre geben kann für alle organisch getrennten nebeneinander bestehenden Kirchengemeinschaften, als eine solche denkbar ist für alle Perioden der Kirche. Zur Eigentümlichkeit der protestantischen Ansicht von der christlichen Kirche gehört es aber wesentlich, daß wir uns diese als ein bewegliches Ganze denken, als ein solches, das der Fortschreitung und Entwicklung fähig ist, nur mit dieser Restriktion, ohne welche das Christentum zusammenfallen würde, daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über die in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann, als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten*). Will man nun sagen, auf diese Weise sei doch der Unterschied zwischen Pro- [I,12, 73]
testantismus und Katholizismus nur scheinbar, weil ja auch wir etwas hätten, über das wir nicht hinauszukönnen geständen, und weil ja, was in Christo, eben auch in der christlichen Kirche als

*) Vorlesung 1826/27. Jede Bewegung, welche dem christlichen Leben, und ebenso auch jede, welche der christlichen Sittenlehre eine andere Richtung gibt, kann nichts sein als eine tiefere Versenkung in das Eine ursprüngliche christliche Grundprinzip, niemals ein Verlassen und Anfechten desselben.

in seiner Stiftung gesetzt, also auch für uns kein anderes Handeln denkbar sei, als ein wiederherstellendes: so ist zu bedenken, daß ein großer Unterschied stattfindet zwischen dem in Christo an und für sich Gesetzten und dem, was in ihm gesetzt ist, sofern er der christlichen Kirche angehört. Denn was von den übrigen, die außer ihm die christliche Kirche bilden, nicht schon angeeignet ist und begriffen, das ist auch in der christlichen Kirche noch nicht gesetzt, sondern es ist lediglich das persönliche Leben Christi, und es bleibt also ein wahres Fortschreiten der Kirche, wenn etwas, was bisher nur in Christo persönlich existiert, in ihr aber noch nicht ist, von ihm aus in sie übergeht.

Wie läßt sich nun aber die Annahme eines solchen zwiefachen Handelns und einer solchen zwiefachen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins damit in Übereinstimmung bringen, daß die christliche Sittenlehre nur Beschreibung dessen sein soll, was in Christo wirklich gewesen ist? In Christo, kann man einwenden, ist nur die Art des Handelns denkbar, durch welche Gemeinschaft gestiftet und fortentwickelt wird, die andere Art nicht, denn niemals konnte sein persönliches Bewußtsein dem Geiste des Ganzen als einer Norm für ihn zu assimilieren sein.
[I,12, 74] Folglich gibt es ein Gebiet unseres Handelns, wozu es kein Vorbild in Christo geben, das also auch nicht Nachfolge Christi sein kann. Wir sind aber früher schon auf den Unterschied geführt worden zwischen einem Handeln, welches eigentlich nur Fortsetzung ist, und einem anfangenden, und wir werden nun, ihn hier wieder aufnehmend, sagen müssen: Alle Handlungen, in welchen das persönliche Bewußtsein als bestimmt erscheint durch das Gemeingefühl, sind eigentlich nur Fortsetzungen. Dies wird uns am anschaulichsten werden auf dem politischen Gebiete. Denn denken wir uns in die Zeiten hinein, wo das Aufhören der politischen Unmündigkeit und das Eintreten in die bürgerliche Gemeinschaft ein feierlicher Akt war: so waren nun alle Handlungen, die im Gehorsam gegen das Gesetz verrichtet wur-

den, nichts als Fortsetzung dieses Aktes. Dasselbe gilt aber auch von dem Eintreten in die christliche Gemeinschaft, welches auch jetzt noch einen bestimmten feierlichen Akt ausmacht. Jeder, der eintritt, erkennt die Kirche an, wie sie ist, also auch ihre Regeln, und ordnet sein persönliches Bewußtsein dem gemeinsamen unter, das sich in ihr entwickelt hat. Wo immer also später das Gemeingefühl ihn bestimmt, da sind diese Momente nichts als Erneuerungen jenes ersten, also kein eigentlich ursprüngliches Handeln. Und so werden wir denn von hier aus zunächst sagen müssen, daß sich uns der Umfang desjenigen Handelns, welches nicht Nachahmung Christi sein kann, gar sehr verringert, indem es sich in den einen Moment des Eintretens in die Kirche konzentriert. Sodann aber, weil dieser Moment doch nichts anderes ist, als das Ergriffenwerden des einzelnen von Christo und das Eingepflanztwerden des christlichen Gemeingefühls in ihn, also nichts anderes, als die rezeptive Seite zu dem kirchestiftenden spontaneren Handeln Christi, daß die Sache eigentlich so liegt, daß alles Handeln des Christen entweder Ergänzung ist des kirchestiftenden Handelns Christi, die demselben entsprechende Rezeptivität oder Fortsetzung desselben, in beiden Fällen also die fortwährende Realisation des zwischen Christo, als dem Erlöser, und dem menschlichen Geschlechte, als dem zu erlösenden, ge- [I,12, 75]
setzten Verhältnisses, so daß der früher allgemein aufgestellte Satz, alle Vorschriften der christlichen Sittenlehre müßten Beschreibungen des Handelns Christi sein, durchaus zu bestätigen ist.

Als wir oben den Charakter der christlichen Sittenlehre als einer religiösen zeichneten, postulierten wir, daß sie dem Inhalte nach überall mit der philosophischen zusammenfalle, der Form nach aber in jedem Punkte von derselben verschieden sei. Wir konnten das erstere, denn auf jenem allgemeinen Standpunkte hinderte uns nichts zu sagen, jede philosophische Sittenlehre, welchen Weg sie auch einschlage, müsse doch irgendwo auf das religiöse Element auch kommen

und das Verhältnis des Menschen zu demselben feststellen. Aber können wir denn ebenso sagen, sie müsse auch auf die eigentümlich christliche Form der Religion kommen? Das müssen wir doch entschieden leugnen, weil es uns feststeht, daß sich das Christentum nicht demonstrieren läßt. Muß dann aber nicht das eigentümlich Christliche der philosophischen Sittenlehre durchaus fremd bleiben? Haben dann nicht diejenigen vollkommen recht, welche behaupten, die christliche Sittenlehre müsse notwendig enthalten, was die philosophische notwendig nicht enthalte? Indes die Sache ist diese. Zwischen beiden, dem Finden des religiösen Elementes überhaupt und dem Finden des eigentümlich christlichen, liegt noch ein mittleres Glied. Die philosophische Sittenlehre findet das religiöse Element gleich als verschiedener Formen fähig und setzt sich mit allen, die möglich sind, in gleiche Relation. Was sie also immer aufstellen kann und muß, ist dieses, daß das Handeln des Menschen seinem religiösen Bewußtsein gemäß sein müsse. Und damit wäre denn die Differenz als eine spezielle aufge-
[I, 12, 76] hoben und auf das allgemeine zurückgeführt*). Das

*) Vorlesung 1824/25. Wie soll es zweierlei Darstellungen des Sittlichen geben, eine philosophische und eine christliche? Gibt es auch zweierlei Sittliches, eins rein aus der Vernunft zu begreifen, eins aus dem Christlichen hervorgehend? Wäre das: so müßte jeder Christ *persona duplex* sein, als vernünftiger Mensch rational sittlich, als Christ christlich. Man sagt freilich: Die Sittlichkeit ist nicht zwiefach, der Christ hat nichts zu tun, als was dem vernünftigen Menschen obliegt, und der vernünftige Mensch nichts, als was dem Christen. Aber liegt denn z. B. auch unter Kultus jedem vernünftigen Menschen als solchem ob? Wäre das: so wäre der christliche Glaube rein aus der Vernunft herzuleiten, die Schrift aber sagt, er kommt aus der Predigt, und Predigt ist nie Demonstration und ihr Resultat nie Vernunfterkenntnis, sondern ist die Darlegung eines Faktum. Und andererseits, wenn dem Christen als solchem nichts obliegt, als was dem vernünftigen Menschen als solchem: so ist in Wahrheit das Christentum überflüssig. Man sagt ferner: Die christliche

andere Postulat aber, das der durchgängigen Ungleichheit unserer Disziplin mit der gleichnamigen philosophischen in der Form, veranlaßte uns, auf einen eigenen Schematismus für die christ- [I, 12, 77] liche Sittenlehre auszugehen, ein Verfahren, das wir nun von unserem gegenwärtigen Standpunkte aus noch einer Revision unterwerfen wollen.

Sittenlehre enthält alles, was dem vernünftigen Menschen als solchem obliegt, dazu [I, 12, 76] aber auch noch den geoffenbarten Willen Gottes. Aber dann sind beide Sittenlehren doch nicht dasselbe; die christliche allein ist dann ein ganzes und die rationale nur ein Bruchstück. Und wenn man neuerdings noch den Ausweg versucht, daß man sagt, jetzt freilich, nachdem die christliche Sittenlehre eine besondere Disziplin geworden sei, müsse die christliche auch die einzige sein: so wird auch das die Schwierigkeit nicht lösen; denn die rationale Sittenlehre ist da, und mit so gutem Rechte, daß sie sich ferner wird Anerkennung zu verschaffen wissen. Wir müssen also, wenn wir zu einer genügenden Entscheidung kommen wollen, die Sache ganz anders anfangen. Stellen wir uns zunächst auf den Standpunkt der rationalen Sittenlehre: so ist deutlich, daß diese nicht umhin kann zu fordern, daß der Mensch einer Religionsgemeinschaft angehöre, und zwar so, daß er es vor der Vernunft zu rechtfertigen wisse. Erkennt sie aber die religiöse Gemeinschaft als sittlich an, dann offenbar auch die derselben angemessene Darstellung des ganzen Lebens. Kann sie sich nun auch dem nicht entziehen, der eigentümlich christlichen Gestaltung der Religionsgemeinschaft ihr gutes Recht zu sein zuzugestehen: so wird sie mit dem christlichen Leben auch die christliche Sittenlehre anerkennen müssen; diese also wird so zu sagen mit Genehmigung der rationalen Sittenlehre bestehen. Vom Standpunkte der christlichen Sittenlehre dagegen, die nur Beschreibung des christlichen Lebens ist, müssen wir sagen, daß es der christlichen Sittlichkeit wesentlich ist, das Christentum über alle Menschen zu verbreiten. Nun aber ist deutlich, daß nur diejenigen es auffassen, die in gewissem Grade schon ethisiert sind, ja daß zum guten Gewissen des Christen die Voraussetzung gehört, die am vollkommensten Ethisierten werden das Christentum auch am vollkommensten auffassen. Folglich kann die christliche Sittenlehre die rationelle nicht nur niemals hindern, sondern muß sie immer so vollkommen ausgebildet als möglich wünschen. Ist es aber beiden [I, 12, 77] wesentlich, sich gegenseitig anzuerkennen: so ist unmöglich, daß nach der einen sittlich sein kann, was nach der anderen Sünde ist, und notwendig, daß wenn gleich die eine den Inhalt der anderen nicht produzieren kann, weil jede von einem anderen Prinzipe ausgeht, doch beide in sofern sich decken, als in jeder die Realität und Wesentlichkeit alles dessen, was der anderen wirklich wesentlich ist, mitgesetzt sein muß.

Die philosophische Sittenlehre ist überwiegend behandelt worden unter der Form der Pflichtenlehre und unter der der Tugendlehre, in einigen Schulen der Alten aber auch unter der Form der Lehre vom höchsten Gute. Noch andere Formen sind möglich und auch wirklich aufgestellt, aber sie sind bei weitem weniger entwickelt als jene, an die wir uns also hier bei der Vergleichung allein zu halten haben. Nehmen wir nun alles hierher, was wir unseren Schematismus zu gewinnen aufgestellt haben: sollte sich die christliche Sittenlehre nicht auf dieselbe Weise behandeln lassen? Mußten wir von dem Gegensatze ausgehen, der das christlich fromme Bewußtsein charakterisiert, vom Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, zwischen Zustand unter der Sünde und Zustand unter der Erlösung: so läßt er sich doch ganz in der Darstellung des Begriffs der Pflicht erschöpfen; denn das ist doch das Pflichtmäßige, woraus die Gewalt des Geistes über das Fleisch entsteht und worin sie sich ausspricht. Und sollte sich nicht ebenso die christliche Sittenlehre unter der Form der Tugendlehre darstellen lassen? Ohne Zweifel, wenn doch Tugend nichts anderes ist, als die Kraft, die der Geist ausübt über das Fleisch, als die Unterwürfigkeit des Fleisches unter den Geist. Und wirklich ist sie, wie wir schon oben bemerkt haben, unter beiden Formen dargestellt worden. Die dritte Form ist freilich
[I,12, 78] in neuerer Zeit außer Gebrauch gekommen, aber es ist klar, daß wir sie der christlichen Sittenlehre ebensogut anpassen könnten, als die beiden anderen. Hat doch die christliche Theologie oft genug ausgesprochen, daß Gott das höchste Gut sei. Der Ausdruck ist freilich nicht ganz angemessen, denn ein Gut ist uns etwas nur, sofern wir es besitzen oder inne haben; aber wenn wir sagen, das Gott inne haben oder die Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Gut: so wird nichts dagegen zu erinnern sein. Das christliche Selbstbewußtsein weiß aber von keiner Gemeinschaft mit Gott außer durch den Erlöser; folglich ist die Er-

lösung durch Christum selbst das höchste Gut, und wenn diese in dem menschlichen Geschlechte nur dargestellt wird durch das Reich Gottes: so ist also das Reich Gottes das höchste Gut oder für den einzelnen ein Ort im Reiche Gottes, die κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*). Und so hätten wir denn eine rein christliche Formel, aus der sich die ganze christliche Sittenlehre darstellen ließe. Möglich also wäre es, die christliche Sittenlehre unter denselben drei Formen darzustellen, unter denen wir die philosophische dargestellt finden. Aber wie stehen denn diese zueinander? Muß man sie alle drei verbinden, um etwas Vollständiges zu haben, oder erlangt man durch jede alles? Es ist offenbar, daß, wo die Totalität des pflichtmäßigen Handelns dargestellt ist, da ist dem Wesen nach auch die Tugend dargestellt und das höchste Gut, aber weder die eine noch das andere werden bestimmt hervortreten. Und ebenso ist es, wenn von jeder der beiden anderen Formen ausgegangen wird. Jede dieser Formen gibt uns also wesentlich, was die übrigen auch geben, aber keine gibt es in der nur den anderen eigentümlichen Gestalt; dem Inhalte nach vollkommen gleich ergänzen sie sich untereinander als Gesichtspunkte.

Wie stehen nun dazu jene unsere Auseinandersetzungen, die darauf abzweckten, einen eigentümlichen Schematismus für die christliche Sittenlehre zu gewinnen? Bedurften wir ihrer, oder hätten wir uns lieber gleich die Formen der philosophischen Sittenlehre aneignen sollen? Der Behandlung der Sittenlehre unter der Form der Pflichtenlehre ist durchaus wesentlich die imperativische Form, der Behandlung der Sittenlehre unter den beiden anderen Formen dagegen die beschreibende. Schon dieser Umstand weist auf ein besonderes Verhältnis hin zwischen der Behandlung der Disziplin [1,12, 79]

*) Ephes. 5, 5.

als Tugendlehre und der als Lehre vom höchsten Gute. Entscheidend für unsere Frage aber ist dieses, daß auf dem christlichen Standpunkte Beschreibung der Tugend und Beschreibung des Reiches Gottes gar nicht zu trennen sind. Denn ist keine Tugend anders wahre Tugend, als in Verbindung mit allen übrigen, und ist die Tugend immer nur zu denken als ein durch den göttlichen Geist hervorgebrachter habitus; ist uns ferner ausgemacht, daß der göttliche Geist nicht den einzelnen als solchen, sondern der Gesamtheit, und den einzelnen immer nur als Gliedern derselben angehört: so ist klar, daß die Beschreibung der Tugenden in den einzelnen und der Tugend in der christlichen Gemeinschaft, folglich die Beschreibung der Tugenden und die Beschreibung des Reiches Gottes, welches nichts ist als die Gemeinschaft und Gesamtheit aller Tugenden, gar nicht zu trennen ist. Als Tugendlehre und als Lehre vom höchsten Gute die Sittenlehre zu behandeln, hätten wir also auf unserem Standpunkte nicht unternehmen können, weil für uns kein Unterschied zwischen beiden stattfindet. Wie aber steht es nun in Beziehung auf die Pflichtenlehre? Wollten wir diese Form uns aneignen: so müßte unsere Darstellung durchaus imperativisch sein. Werden aber Imperative ausgesprochen, und gehen sie, wie es doch sein soll, auf einzelne Handlungen: so bleiben sie immer unbestimmte Formeln, und mit der Anerkennung der Unbestimmtheit entsteht eine Kollision der Pflichten,
[I,12, 80] das Bewußtsein, daß einzelne Handlungen geboten werden, ohne daß auf den Zusammenhang aller gebotenen Handlungen Rücksicht genommen ist, das Bewußtsein, daß bisweilen diese Pflicht dieser anderen, bisweilen umgekehrt diese andere jener aufgeopfert werden muß. Soll diesem Übelstande begegnet werden: wie anders kann es geschehen, als daß jede Pflicht nur in und mit der Totalität aller Pflichten aufgefaßt und dargestellt wird? Wie anders also, als daß eine Beschreibung des Zusammenhanges aller Pflichten gegeben wird, oder, indem man zurückgeht auf

den in der Bestimmtheit des Selbstbewußtseins gegründeten Impuls, eine Beschreibung der Art, wie das Selbstbewußtsein in Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgaben durch etwas einzelnes muß bestimmt werden? Denken wir uns einen Menschen, der in einem Kollisionsfalle erst einen Entschluß faßte und ihn dann nach genauerer Überlegung geändert hat, und zwar mit Recht: so war der erste Entschluß unrichtig und unsittlich. Und welcher war der Hergang der Sache? Offenbar der, daß dem Menschen nicht gleich anfangs der ganze Umfang seiner Pflichten so klar war, als nachher. Die Sittlichkeit des Entschlusses hängt also ab von diesen beiden Momenten, von der Auffassung des allgemeinen Zusammenhangs aller gebotenen Handlungen, und von dem Koeffizienten, der die einzelne Handlung motiviert, welches beides zusammengenommen nichts anderes ist, als was wir oben den Ort eines jeden im Reiche Gottes genannt haben, durch welchen die Totalität für jeden eine andere wird und der es motiviert, daß sich jeder unter scheinbar gleichen Umständen doch verschieden bestimmt. Die imperativische Form an sich ist also immer unzureichend, und die beschreibende muß ihr überall zu Hilfe kommen. Ist aber diese wirklich vorhanden, haben wir die allgemeine Formel gefunden, in der sich jeder der Gesamtheit der ihm aufgegebenen Handlungen in seinem Bewußtsein bemächtigen kann: so ist dann das Imperativische, was für den Moment übrig bleibt, auf unserem Standpunkte völlig unbedeutend. Denn setzen wir jenes voraus, daß wir den allgemeinen Zusammenhang aller gebotenen Hand- [I,12, 81]
lungen haben, wie wir vorher das Umgekehrte vorausgesetzt haben, die Formel für die einzelne Handlung, und denken wir also das sittliche Gefühl des einzelnen in jedem Augenblicke seinen Ort im Reiche Gottes richtig darstellend, aber wir nehmen an, ihm fehle der rechte momentane Impuls, die richtige Bewegtheit durch das, was zu momentanem Handeln auffordert: so würde ihm unter diesen Umständen die Pflichtformel doch

nichts helfen, weil ihm die innere Indikation fehlte, den einzelnen Fall unter sie zu subsumieren und sie so zu realisieren. Also ist die Darstellung der christlichen Sittenlehre bloß unter der Form der Pflichtenlehre nicht nur in Beziehung auf das methodische, sondern auch in Beziehung auf das praktische Interesse durchaus unzureichend.

Gehen wir nun auf das von uns Aufgestellte zurück: so wird zunächst die beschreibende Form der Darstellung vollkommen gerechtfertigt erscheinen. Was aber unseren Schematismus betrifft: so leuchtet das wohl ein, daß in der Totalität der von uns gezeichneten Handlungsweisen, der überwiegend darstellenden und der überwiegend wirksamen, der Ort eines jeden im Reiche Gottes, oder die Totalität der sittlichen Aufgaben für jeden, gesetzt ist; indes die Unterschiede zwischen den einzelnen sind an und für sich nicht mitgesetzt. Und doch müssen sie mitgesetzt sein, soll anders unsere Darstellung praktische Brauchbarkeit haben. Allem aber, was in dieser Beziehung geleistet werden kann, ist von uns schon vorgearbeitet. Der Unterschied zwischen dem besonderen sittlichen Berufe eines einzelnen von dem eines anderen ist etwas einzelnes, kann daher nicht unmittelbar in der allgemeinen Formel dargestellt werden, denn die wissenschaftliche Darstellung läßt immer nur dieses zu, daß das Besonderste in der Formel als allgemeines gesetzt werde im Verhältnisse zum einzelnen. Wenn
[I,12, 82] wir z. B. sagen, alles Handeln geht auf in diesen beiden Hauptformen des darstellenden und des wirksamen: so ergibt sich gleich, daß für den einen die eine, für den anderen die andere das Übergewicht haben wird. Allein wie viele Unterabteilungen wir nun auch machten: der Ort jedes einzelnen, durch seine eigentümliche Einzelheit bestimmt, wird sich nicht nachweisen lassen. Daß wir aber doch die Hauptdifferenzen zugleich mit

auffassen können, liegt in der Art, wie wir jene verschiedenen Formen des Handelns zueinander gestellt haben, nämlich als sich einander notwendig ergänzend, so also, daß jedem alles zukommt, worin dann auch schon liegt, daß allen jedes nur in einem bestimmten Verhältnisse zukommen kann, wenn nicht absolute Gleichförmigkeit aller Menschen in Beziehung auf die sittliche Aufgabe angenommen werden soll. Und daß nun von der anderen Seite auch das nicht fehle in der Darstellung, wodurch für den einzelnen Fall die Richtung des Selbstbewußtseins möglich ist, auch dazu haben wir schon vorgearbeitet durch die Erklärung, jede Form müsse immer auch die andere in sich tragen, wenn auch nur als Minimum. Denn nun gibt es keine einzelne Handlung, die ausschließlich der einen Form angehörte, sondern jede wahrhaft sittliche Handlung repräsentiert und fixiert auf gewisse Weise die ganze Aufgabe, muß ihr also in Beziehung auf die Totalität der Aufgaben gleichgesetzt werden, und so ist zu erwarten, daß das Selbstbewußtsein sich auch immer richtig bestimmen werde. Für die eigentliche Aufgabe ist das aber nicht Hauptsache; Hauptsache ist das methodische Interesse, nicht die praktische Brauchbarkeit, die für jeden wiederum ein anderes ist und einen Teil der Aufgabe ausmacht.

So können wir also hoffen, bei Ausführung des angelegten Schematismus zu einer vollständigen Beschreibung des sittlichen Handelns zu gelangen, und es möglich zu machen, daß jeder einzelne Fall seinem allgemeinen Schema richtig untergeordnet werde, was gewiß gelingen wird, wenn wir nur die verschiedenen Charaktere des Universellen und Individuellen nicht aus [I,12, 83]
dem Auge lassen und jeden einzelnen Teil immer in seinem Zusammenhange fassen mit allen übrigen.

Der christliche Hausstand

Predigten

von Schleiermacher

Neu herausgegeben von Johannes Bauer

Inhalt.

Seite

Einleitung 185
1. Entstehung und Bedeutung der Predigten über den christlichen Hausstand 187
2. Die Ehe. (Erste und zweite Predigt.) 192
3. Die Erziehung der Kinder. (Dritte, vierte und fünfte Predigt.) . . . 206
4. Das Hausgesinde. (Sechste und siebente Predigt.) 211
5. Die Gastfreundschaft. (Achte Predigt.) 215
6. Die Armenpflege (Wohltätigkeit). (Neunte Predigt.) 218

Text der Predigten 223
Vorrede. (Zur ersten Auflage.) 225
Über die Ehe. Erste Predigt 227
Über die Ehe. Zweite Predigt 248
Über die christliche Kinderzucht. Erste Predigt 266
Über die christliche Kinderzucht. Zweite Predigt 286
Über die christliche Kinderzucht. Dritte Predigt 308
Über das christliche Hausgesinde. Erste Predigt 325
Über das christliche Hausgesinde. Zweite Predigt 341
Über die christliche Gastfreundschaft 359
Über die christliche Wohltätigkeit 377

Einleitung.

1. Entstehung und Bedeutung der Predigten über den christlichen Hausstand.

Im Sommer des Jahres 1818 hielt Schleiermacher in der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin eine Reihe von zusammenhängenden Predigten über den „christlichen Hausstand". Der Eindruck auf die Zuhörer war so mächtig und tiefgehend, daß man alsbald von den verschiedensten Seiten her den Druck verlangte. Sie erschienen als vierte Sammlung seiner Predigten zwei Jahre später, zu Ostern 1820.

Wie die Hörer fanden auch bald die Leser, daß hier der homiletischen Literatur ein hervorragendes Werk dargeboten wurde. Von den ersten Besprechungen an bis in die neuere Zeit wurde dies von der Kritik ohne Unterschied der Richtung anerkannt, auch von Theologen, die für Schleiermachers Anschauungen und Predigtweise im übrigen wenig Verständnis zeigten. „Schöneres ist über den Ehestand nie auf einer Kanzel gesagt worden" (Brömel). „An Feinheit der Auffassung und christlicher Tiefe werden sie von keiner Schrift über christliches Familienleben übertroffen" (Immer). „Ohne in das Spezielle des christlichen Lebens näher einzugehen und ohne eigentlich praktisch auszusehen, sind sie überaus anwendbar" (Rothe). „Wer sich vielleicht von den hier aufgestellten idealen Forderungen mit Scheu abwenden sollte, der findet in dieser schönen Verbindung von Ernst und Liebe so viel Milderndes und Erleichterndes, daß er sich aufgefordert fühlt, auch das Ideale als ein Mögliches und Erreichbares zu erstreben" (W. Gaß).

In der Tat sind sie innerhalb der Geschichte der evangelischen Predigt als epochemachend zu bezeichnen. Neu war der Versuch, Wesen und Aufgabe des christlichen Familienlebens in einer Serie von Predigten im Gottesdienst darzustellen, zwar nicht. Die ältere Zeit hatte ihre Predigten über den Katechismus mit der „Haustafel" (z. B. von Spener). In Schleiermachers Zeit haben damals so hochgeschätzte Prediger wie Ribbeck und Teller in Berlin den Gegenstand behandelt, teilweise viel eingehender und spezieller, wie es denn dem Geschmack der Zeit überhaupt entsprach, Einzelgegenstände der Moral in das Stoffgebiet

der Predigt aufzunehmen — sie stehen aber alle weit hinter Schleiermacher zurück. Und ebensowenig hat ihn einer seiner zahlreichen Nachfolger erreicht. Ahlfeld, W. Hoffmann, Bitzius, Pank u. a. sind populärer in der Sprache, konkreter in den Beispielen, eindringlicher in der Anwendung — die Tiefe seiner Problemstellung und die so überaus anziehende Schönheit seines Gedankenreichtums fehlt ihnen.

Für das vorliegende Werk hat unsere Predigtsammlung noch eine andere Bedeutung. Wenn hier Schleiermachers ethische Hauptschriften der Gegenwart neu dargereicht werden, so darf sie nicht fehlen, weil sie zu den wenigen Schriften ethischen Inhalts gehört, die er selbst herausgegeben hat. Aus dem engeren Gebiet der speziellen Sittenlehre ist sie überhaupt die einzige Schrift ihrer Art. Die Vorarbeiten und Nachschriften der Vorlesungen über philosophische und christliche Sittenlehre gehören dem literarischen Nachlaß an. Unsere Predigten aber hat er gehalten und veröffentlicht, als er auf der Höhe seines Lebens stand und auf eine reiche Erfahrung im eigenen Haus und in der Amtstätigkeit als Pfarrer und Professor zurückblicken konnte.

Aber Predigten neben den „Grundlinien", neben diesem schwerfällig geschriebenen, gelehrten Werke, einem der scharfsinnigsten, das Schleiermacher je geschrieben hat? Der Gegensatz ist groß. Aber nicht so groß, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies lehren eben unsere Predigten selbst. Wer sie vorurteilslos studiert und mit den Anschauungen der Sittenlehre und der christlichen Sitte vergleicht, wird erkennen, daß die eigenartige Aufgabe einer Gemeindepredigt Schleiermachers Ansichten und Überzeugungen nicht im geringsten beeinflußt hat. Er sucht den Zusammenhang mit der Gedankenwelt seiner Hörer herzustellen, aber er macht keine Konzessionen. Er ist derselbe auf der Kanzel wie auf dem Katheder, in einem Predigtbuch wie in einer Abhandlung. Ja, nicht selten ist seine Ansicht aus der Predigt deutlicher zu ersehen, als aus einer Vorlesung, trotz der Gebundenheit an den Bibeltext und an die kirchlichen Sitten des Gottesdienstes, weil er hier mehr genötigt war, sich mit dem Auffassungsvermögen der Hörer in engere Beziehung zu setzen.

Es bleibt freilich immer noch die Form der Predigt. Allein hier ist die Entstehungsweise der gedruckten Predigten zu beachten. Als die Zuhörer die Bitte um Veröffentlichung der Predigten über den christlichen Hausstand an ihn richteten, war er, wie immer in seiner späteren Predigerwirksamkeit, auf die Nachschriften „einiger junger Freunde" angewiesen: für den mündlichen Vortrag hatte er sich nach seiner Gewohnheit nur Dispositionen ausgearbeitet, kein ausführ-

liches Manuskript. Diese Nachschriften hat er nun, wie er selbst angibt, mit ziemlich weitgehenden Veränderungen für den Druck umgearbeitet. Da er aber hierbei stets die Rücksicht auf den Leser beachtete und glaubte, diesem „mehr zumuten zu dürfen als dem Hörer", so haben sie sicherlich, wie auch in anderen Fällen, manches von der klaren Einfachheit des lebendigen Vortrags verloren. Ihre innere und äußere Form, die Gedankenentwicklung und die Sprache, namentlich der Periodenbau, nähert sich der ihm sonst eigenen Darstellungsweise. Und darin liegt wohl auch der Grund, warum sie — leider auch unter Theologen — nicht so bekannt sind, wie sie es verdienen.

Und doch könnte und sollte dieses Predigtbuch auch heute noch in unseren gebildeten Familien dankbare Leser gewinnen — trotz des Unterschieds der Zeiten. Niemand, auch Schleiermacher nicht, könnte sie heute genau in derselben Gestalt vortragen. Neue Probleme sind aufgetreten, alte Fragen, die damals im Vordergrund standen, sind der Lösung näher gebracht. Frauenfrage und Erziehung, Dienstboten- und Armenpflege, die Stellung der Familie in ihrem Zusammenhang mit den sozialen Verhältnissen der Gegenwart — in allem müssen wir andere Wege suchen. Aber Ziel und Motive sind für den Christen dieselben: das eben ist der großartige und erhebende Gesamteindruck, den der Leser heute noch von diesen tief durchdachten und auch ästhetisch so anziehenden christlichen Reden erhält: sie sind durchzogen von dem Geist jenes hoffnungsfreudigen Optimismus, der die innerste Kraft christlicher Weltanschauung bleibt!

Unsere neue Ausgabe verfolgt den Zweck, dem Leser den Weg zu diesem Gesamteindruck zu erleichtern. Schleiermacher soll nicht modernisiert, aber aus seiner eignen Denk- und Redeweise und aus der Anschauungswelt seiner Zeit, also historisch, erklärt werden.

Unter den Text sind fortlaufende, den Gedankengang begleitende Anmerkungen gestellt, die aber keine Kritik und keinen Hinweis auf Parallelstellen geben. Sie sind vielmehr nur eine Analyse der oft nicht leichten Gedankenentwicklung, in der Weise, wie Schleiermacher selbst seine Dispositionen zu verfertigen pflegte: sie wollen dem Verständnis der inneren Form der Rede als Kunstwerk dienen. In Vorlesungen und Übungen mit Studierenden immer und immer wieder durchgearbeitet und verbessert, bildeten sie wiederholt die Grundlage bei Vorträgen vor einem gebildeten Hörerkreis. Wer sie bei der Lektüre entbehren kann, möge sie ruhig überschlagen.

Anders die dem Abdruck des ganzen Textes vorausgestellten und hier zunächst folgenden Einführungen. Sie sollen, am besten etwa

nach der Lektüre der einzelnen Predigten, den Hauptinhalt in Zusammenhang bringen mit den Ansichten Schleiermachers und seiner Zeit, um auf diese Weise ein sachgemäßes Urteil zu ermöglichen.

Dem Abdruck ist der Text der ersten Auflage zugrunde gelegt. In der zweiten Auflage hat Schleiermacher nahezu auf jeder Seite, bald mehr, bald weniger, geändert. Die Änderungen sind zum größeren Teil stilistischer, zum kleineren sachlicher Art — meistens überflüssig und oft keine Verbesserungen. Da es sich hier nicht um eine kritische Ausgabe handelt, so habe ich in den Text [] nur diejenigen Zusätze oder Änderungen eingeschoben, die wichtigere Verbesserungen formaler oder sachlicher Art enthalten.

Die Orthographie ist in Übereinstimmung mit den Grundsätzen dieser neuen Ausgabe geändert; aber auch die Interpunktion, die Absätze der Gedankengruppen und die Hervorhebung der leitenden Begriffe. Dies war schon darum berechtigt, weil Schleiermacher nach seinem eigenen Geständnis — auf der Rückseite des Titelblatts — die Interpunktion nicht genügend beachtet hat. Nur eine Teilung mancher für unser heutiges Stilgefühl allzu langen Sätze glaubte ich unterlassen zu müssen, weil sich dadurch der Stil des Autors selbst verändert hätte.

Literatur.

Hier und bei den folgenden Abschnitten werden nur Werke genannt, die zitiert werden oder näher in die besprochenen Fragen einführen.

Predigten über den christlichen Hausstand. 1. Aufl. 1820; 2. Aufl. 1826. Nur diese 2. Auflage ist später wieder abgedruckt: 1834 und 1843 in der Gesamtausgabe der Predigten; 1835 im Reutlinger Nachdruck; Sonderausgaben als „dritte“ und „vierte“ Auflage bezeichnet 1842 und 1860; endlich in der Grosserschen Ausgabe der Predigten von 1873. Größere Abschnitte sind auch sonst in Sammelwerken zu finden; z. B. bei K. A. Rütenik, Sittenlehre mit Zuziehung Schl.'scher Predigten, 2. Aufl. 1841; Fr. Remy, Hausandachten aus Schl. Predigten, 1861.

Kritiken:

Ammons Magazin für christl. Prediger V, 1, 213; Neue Theol. Annalen, 1821, I, 79; Bengels Archiv für die Theologie, 1823, VI, 451 (eingehende, vortreffliche Besprechung).

A. Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1869, S. 162.

A. Immer, Schleiermacher als religiöser Charakter, 1859, S. 41.

R. Rothe, Geschichte der Predigt, 1881, S. 480. (Das Urteil ist bald nach Schleiermachers Tode ausgesprochen.) Rothe hat in der Pflichtenlehre seiner Ethik an zahlreichen Stellen auf unsere Predigten zurückgegriffen.

W. Gaß, Die Predigt der Gegenwart I, 1864, S. 122.

Andere Literatur über Schleiermacher als Prediger bei J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908, wo auch die künstlerische Seite seiner Predigtweise beschrieben ist.

Andere Predigten über denselben Gegenstand:

Ph. J. Spener, Katechismuspredigten, 1689.

W. A. Teller, Predigten von der häuslichen Frömmigkeit, 3. Aufl. 1792.

C. G. Ribbeck, Predigten für Familien zur Beförderung häuslicher Tugenden, 1798—1800; 3 Teile; in Magdeburg gehalten.

K. A. M. Schlegel (in Göttingen und Harburg, ältester Bruder der Freunde Schleiermachers), Biblische Predigten über Gegenstände des Privat- und Familienlebens, 1818.

Fr. Ahlfeld, Der christliche Hausstand, 1851.

W. Hoffmann, Die Haustafel, 3 Abt., 1859—1863.

A. Bitzius, Predigten III, Nr. 41—49.

O. Pank, Das zeitliche Leben im Lichte des ewigen Wortes, 3. Aufl., 1881.

Zu vergleichen wären noch die Predigten über den Dekalog, z. B. von E. Frommel, C. Schwarz (3. Band der Predigten), Bitzius u. a. und die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreiteten Schriften von H. Thiersch, Über christliches Familienleben, 7. Aufl., 1871; W. H. Riehl, Die Familie, 1. Aufl., 1855.

2. Die Ehe. (Erste und zweite Predigt.)

Von den beiden Predigten über die Ehe ist die erste inhaltlich und formell ein Meisterwerk.

Der Gedankengang ist zwar nicht leicht verständlich, und wer Schleiermachers eigentümliche, an Plato gebildete, dialektische Methode der Gedankenentwicklung und seine Vorliebe für lange Sätze mit Einschiebungen noch nicht kennt, wird sich erst hineinlesen müssen, um mit der Form auch den Inhalt und beider innere Einheit recht zu würdigen. Man beachte nur, wie der Redner, seines Zieles sicher, Schritt für Schritt vorwärtsschreitet und einen Gedanken aus dem anderen hervorgehen läßt. Die Gedankengruppen sind nicht Beweise für einen vorausgestellten, inhaltlich genau bestimmten Satz, sondern die von ihm vertretene Ansicht, die er seinen Zuhörern ans Herz legen will, tritt erst nach und nach hervor, bis sie schließlich in voller Klarheit als Resultat der ganzen Erörterung vom Redner und vom Zuhörer gemeinsam gefunden ist. Mit einer andeutenden Begriffsbestimmung beginnt er, mit dem Hinweis auf den Gegensatz oder mit der Zurückweisung von Einwänden führt er näher an die Sache heran, mit einer zusammenfassenden Darstellung des Wesens schließt er. Das Thema ist ein Problem, und jede Überschrift der beiden Teile ist ein Problem. Muten uns diese Probleme in ihrer allgemeinen Fassung zunächst etwas fremdartig an, so wird die Spannung um so größer, je mehr man den Weg zur Lösung des Rätsels deutlich erkennt. In beiden Teilen handelt es sich um einen Ausgleich von Gegensätzen. Dabei kommt es dem Prediger auf den Nachweis an, daß keine der gegensätzlichen Seiten ohne die andere bestehen kann. Wie fein hat er hierbei jede, bei einer solchen Vergleichung sich leicht einstellende Wiederholung von Gedanken oder auch nur von Ausdrücken vermieden! Die Art der Lösung ist freilich, besonders im zweiten Teil, eine idealisierende Weiterführung der ursprünglichen Textgedanken.

Eine aufregende, erschütternde Wirkung hat die Predigt nicht — dies liegt Schleiermachers Redeweise überhaupt fern. Nichts von Über-

redung oder Überwältigung, von den Momenten, die gewöhnlich als Eigenschaften des „Rhetorischen“ gelten. Aber es ist eine das Gemüt und den Willen innerlich erhebende, tief ergreifende Darstellung. Der Leser wird in die erhabene Ideenwelt mit hineingezogen und so sehr über das Alltägliche hinausgehoben, daß er alle Bedenken und Zweifel vergißt und am Schluß nur in der einen Empfindung lebt: Dies ist das Ideal, dem eine christliche Ehe nachstreben muß.

Der großartige Grundgedanke der Predigt ist: Die christliche Eheführung besteht darin, daß ein vollkommener Ausgleich gefunden werden soll, einerseits zwischen dem gemeinsamen Leben in den Sorgen und Werken der Welt und dem gemeinsamen Leben im göttlichen Geist, andererseits zwischen der verschiedenen Stellung und Aufgabe der Geschlechter.

Die erste Frage findet ihre Antwort in der Behauptung, daß auch die höchste Form der innigsten Gemeinschaft in Freud und Leid, also die höchste allgemeine sittliche Eheführung, vom Standpunkte der christlichen Weltanschauung aus verbunden sein muß mit der religiösen, auf Gott hinzielenden Gemeinschaft; daß aber wiederum diese, die Heiligung auf Gott hin, nicht anders erreicht werden kann, als durch die Teilnahme am irdischen Leben. Bei beiden Seiten ist das innerste Motiv die Liebe. In dieser Verbindung liegt zugleich der Vorzug einer wahrhaft christlichen Eheführung vor der idealsten allgemeinen sittlichen Ehe.

Und eben diese Verbindung des „Irdischen“ mit dem „Himmlischen“ löst auch den Gegensatz der Geschlechter auf (man vergleiche die Überleitung vom ersten zum zweiten Teil). Die „herrschende“ Stellung des Mannes kommt bei der Werbung zustande und wird ebenso, als Vertretung des Hauswesens in den weiteren Kreisen des öffentlichen Lebens, in der Ehe selbst erhalten nur durch die Anziehungskraft der Frau (vgl. die herrlichen Ausführungen von II, 2; hier ist das „himmlische“ Element auf seiten der Frau). Die Liebe des Mannes wiederum ebnet die Ungleichheiten zwischen Mann und Frau dadurch, daß er sie zur Teilnahme am irdischen Leben führt, so daß das Weib immer mehr dem Mann gleich wird. Das schöne Gefühl einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Lebens, die Zusammenstimmung der Herzen in einer zu Gott aufstrebenden Liebe, die zur gemeinsamen Beteiligung am wirksamen Leben führt: dies ist die Vollendung der christlichen Ehe. — Schleiermacher hat mit dieser Predigt gezeigt, daß es, gerade bei einer christlich-ethischen Auffassung vom Wesen der Ehe und ohne daß die natürlichen und sozialen Unterschiede zwischen Mann und Frau aufgehoben werden, möglich ist, die Frau dem Manne

völlig gleichzustellen. Schöner und höher kann die Stellung der Frau in der Ehe nicht dargestellt werden. Ob der Gegensatz von „Irdisch“ und „Himmlisch“ bei Schleiermacher eine Erinnerung an Schillers „Würde der Frauen“ und an die Kritik dieses Gedichtes durch seinen Freund Schlegel ist? (Vgl. aber auch Plato, Sympos. 185).

Die zweite Predigt ist von einer gänzlich anderen Stimmung durchzogen. Von den Höhen des Ideals steigt der Prediger mit „wehmütigem“ Gefühl herab in die Wirklichkeit. Zwar schon in der ersten Predigt hatte er an den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit erinnert: Nicht einmal die Gestalt einer human-sittlichen Ehe ist überall vorhanden. Aber das war doch nur ein Seitenweg, eine vorläufige Bemerkung, die im Laufe der Rede völlig zurückgedrängt wurde. Die zweite Predigt handelt von den unglücklichen Ehen. Nicht bloß von der Ehescheidung. Denn diese ist ja nur der traurige Abschluß des Unglücks. Und nicht eine Belehrung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Ehescheidung will der Prediger geben — das wäre eine Verkennung seiner letzten Tendenz —; sondern die Wurzel des Übels will er ausreißen. Er will alles wegräumen, was dem Ideal widerspricht. So baut sich die zweite Predigt nicht nur auf dem Fundament der ersten auf, sondern sie sucht dieses selbst zu stützen und wendet sich ebenfalls an alle Zuhörer.

Es gibt leider unglückliche Ehen. Aber es sollte nicht so sein! Und jeder Christ und jede christliche Gemeinschaft muß dahin arbeiten, daß sie mehr und mehr verschwinden und mit ihnen auch das letzte Hilfsmittel: die Scheidung der Ehe. Denn die Schuld an der unglücklichen Ehe trägt nicht die Einrichtung der Ehe als völlige und bleibende Lebensgemeinschaft, so daß etwa an ihre Stelle losere Verbindungen treten könnten, sondern die Ursachen liegen in der Art, wie die Ehen geschlossen und geführt werden. Es ist, nach Schleiermacher, überall ein Mangel an Verständnis für den göttlichen Wert der Gemeinschaft, ein Individualismus, der sich in die natürlichen Formen und Gesetze der sozialen Ordnungen nicht fügen kann; hier Ungenügsamkeit mit der Tätigkeit und den Freuden des Hauses, dort eine oberflächliche Ansicht über den Zweck der Ehe, wobei die geistige Seite zurücktritt, oder endlich die Lieblosigkeit, die auf Selbstsucht beruht. Also überall Fehler der Menschen, nicht der Institution. Daraus folgt für den Prediger und für seine Voraussetzung von der Ehe als bleibender Lebensgemeinschaft (die er nicht näher begründet, sondern im Anschluß an den Text als natürliche, von jeher vorhandene, voraussetzt), daß die Ehescheidung nicht gerechtfertigt ist, daß vielmehr die

Fehler bei der Schließung und Führung der Ehe zu vermeiden, bzw. zu bekämpfen und unschädlich zu machen sind.

Freilich die Ehescheidung wird sich in manchen Fällen nicht umgehen lassen; sie ist der äußerste Notbehelf, aber auch nur ein solcher, um das Unglück zu heben und um Schlimmeres zu verhüten. Stets mit Schmerz und Trauer, von der Not gezwungen, löst die evangelische Kirche die Ehe; und in den meisten Fällen schämt sie sich, eine neue Ehe der Geschiedenen einzusegnen (nur auf die Einsegnung neuer Ehen bezieht sich der Satz „von den meisten Fällen", nicht wie Rade S. 82 angibt, auf die Ehescheidung). Mit dieser Praxis steht sie eben darum, weil sie nur gezwungen durch die Macht der Verhältnisse sie übt, nicht hinter der katholischen Kirche in der Wertschätzung der Ehe zurück. Die evangelische Kirche verdient daher keinen Tadel, weist aber auch das Lob einer größeren Freiheit zurück: sie ist sich bewußt, die Ehe nicht weniger heilig zu halten als jene.

Man mag an Inhalt und Form dieser Predigt manches aussetzen, selbst wenn man die Ansichten des Predigers teilt. Der zweite Teil verliert den Charakter des Rednerischen und wird nahezu eine Abhandlung. Den Begriff „Herzenshärtigkeit" entnimmt Schleiermacher dem Text. Aber ohne Rücksicht auf den Text hätte er schwerlich die von ihm aufgezählten Ursachen der unglücklichen Ehen gerade unter diesen Begriff zusammengefaßt. Herzenshärtigkeit ist im Text das willkürliche Sichhinwegsetzen über die göttliche Ordnung der Ehe als Lebensgemeinschaft, als ob Gottes Gebot nicht so ernst zu nehmen sei. Dem entspricht auch Schleiermachers Auffassung, nur daß er den Begriff noch vertieft als Mangel an Verständnis für die göttliche Ordnung und alle Einzelbeispiele auf ihn zurückführt. Wenn die Predigt manchem Leser allzu streng erscheint, so liegt das nicht sowohl an ihrem Inhalt, als an der Verwendung dieses Begriffes. (Anders Pr. VI, S. 58, vom Jahre 1833: „Jesus meint nicht die Herzenshärtigkeit, die in jedem einzelnen liegt, an welchem sich solcher Zustand verwirklicht, sondern es ist die Herzenshärtigkeit des Volkes, welche es verursacht, solches Gebot zu geben"; im weiteren ganz wie in unserer Predigt.)

Aus dem Abschnitt über die Ehescheidung Matth. 19 hat Schleiermacher nur V. 8 ausgewählt. Doch wohl, weil hier V. 9 ausdrücklich die Unzucht der Frau als Ausnahmegrund, und zwar als einziger, für eine Scheidung hinzugefügt ist. Ob er diese Ausnahme, wie dies die neuere Exegese tut, schon als Zusatz des Evangelisten (wie auch in Matth. 5, 32) aufgefaßt hat? Jedenfalls hätte er besser Mark. 10, 5 u. 6 als Text genommen, wo der Zusatz fehlt. Endlich: die Entschuldigung

der Ehescheidung mit dem Zwang der bürgerlichen Rechtspflege ist höchst unglücklich. Denn selbst wenn der Staat in der Ehegesetzgebung völlig den Ansichten Schleiermachers folgen oder das Eherecht der Kirche überlassen würde, so wäre doch die Kirche aus den gleichen Gründen zu gewissen Ausnahmefällen genötigt und müßte die Ehescheidung irgendwie zur gesetzlichen Institution machen: gezwungen durch die Macht der Verhältnisse, die ja Schleiermacher selbst zugibt. Ob die Praxis eine strengere oder mildere ist, bedeutet für die ethische Beurteilung der Ausnahme als solcher nichts, solange sie eben Ausnahme bleibt. (Auch die etwas andere Auffassung Pr. VI, 56 befriedigt nicht.)

Aber sind in der Tat alle Fälle von unglücklichen Ehen, die zur Scheidung führen, durch „Mangel an Verständnis für den göttlichen Wert der sozialen Ordnung" veranlaßt? Es mögen noch so wenige sein, aber es gibt Fälle, wo ein solches Verschulden nicht vorliegt. Hierin werden wir heute Schleiermachers Predigt ergänzen müssen.

Trotzdem bleibt der Grundgedanke und die Grundtendenz seiner Predigt nach meiner Annahme auch heute bestehen. So lange die christliche Kirche an der Auffassung festhält, daß die Ehe dauernde Lebensgemeinschaft sein soll, so lange kann sie die Ehescheidung nur als Notbehelf ansehen. Tut sie das nicht, so zerstört sie das Ideal selbst und veranlaßt Leichtfertigkeit. Die Predigt kann daher, um sowohl die Übertreibung des Ideals als auch die Gefahr der Herabsetzung zu vermeiden, grundsätzlich keinen anderen Weg einschlagen wie Schleiermacher: sie wird in letzter Hinsicht nicht die Ehescheidung bekämpfen, sondern die Ursachen, die sie herbeiführen. Auch jene anderen Fälle, wo die Ursachen nicht mit persönlicher Schuld zusammenhängen, ändern an dem Prinzip und dem Ideal nichts. —

Die beiden Predigten über die Ehe waren in der Zeit der Romantik und des Klassizismus, gegenüber einer rein praktischen und äußerlichen Auffassung der Ehe und ebenso gegenüber einer rein individualistischen Ansicht von der Liebe, eine unvergleichlich schöne Darstellung des christlichen Ideals — aber sie sind zugleich bedeutsame Denkmale der Entwicklung von Schleiermachers sittlichen Grundanschauungen. Sie stellen die höchste Vollendung aller Gedanken dar, die er seit den ersten schriftstellerischen Versuchen im Athenäum 1798—1801, in den Monologen 1800, in den Briefen über die Lucinde 1800, in der Kritik der Sittenlehre 1803, öffentlich ausgesprochen hatte. Trotz einzelner Widersprüche, die ja nicht ausbleiben konnten bei dem Unterschied der Jahre und der Erfahrung, eine geradlinige Vertiefung

und Ergänzung. Nur so ist es zu erklären, daß der fünfzigjährige Mann sich den Idealismus der „ewigen Jugend“ auch in dieser Hinsicht bewahrt hat und ihn mit jener sicheren Art des reiferen Alters zum Ausdruck bringt, die in ihrer Weise mindestens ebenso anziehend wirkt, wie die überschwengliche Sprache des jugendlichen Redners und Dichters in den Monologen. Indem ich auf Rades und Viëtors neue Darstellung der Frage verweise, beschränke ich mich hier darauf, zur Vergleichung mit der Predigt nachher einige der wichtigsten Stellen aus seinen anderen Schriften anzufügen.

Nur zwei Punkte muß ich noch berühren.

Die Widersprüche zwischen dem jugendlichen und dem reifen Schleiermacher zeigen sich anscheinend besonders stark in den „Vertrauten Briefen über die Lucinde“ 1800 und in seinem Verhältnis zu Eleonore Grunow. Dort ein Widerspruch der Theorie, hier ein solcher zwischen Praxis und Theorie.

Was die Lucinde-Briefe betrifft, so läßt sich der Unterschied sowohl wie die Verbindungslinien klar nur wiedergeben durch eine eingehende historische Kritik des Buchs, die uns noch fehlt. Das Beste hat immer noch Dilthey darüber gesagt, obgleich auch er verschiedene Stellen (z. B. die über die Versuche der Liebe im 5. Brief) zu streng, nicht aus Schleiermacher selbst oder aus Plato, sondern aus seinen eigenen Ansichten heraus beurteilt. Jedenfalls scheint es mir nicht ganz zutreffend, wenn Rade S. 64 meint, daß man für das Verständnis und die Wertung der positiven Gedanken Schleiermachers einen Vergleich mit Schlegels Lucinde nicht nötig habe. Denn es ist fraglos, daß Schleiermacher durch seine apologetische Tendenz zu Theorien verführt wurde, die im einzelnen daraufhin zu prüfen sind, ob sie wirklich seinen eigenen Anschauungen in jener Zeit entsprechen oder nicht. Wie „sein Verstand jederzeit bereit war, die Lücken ächter Erfahrung durch Theorien auszufüllen“ (Dilthey 507), so hat er eben damals bei einer Gelegenheits- und Streitschrift theoretische Ansichten gebildet, die wohl zur Rechtfertigung des Freundes dienten, die aber, wenn sie auch nicht im direkten Gegensatz zu seinen innersten Ansichten standen, doch nicht aus diesen selbst hervorgegangen waren. Dazu kam die Opposition gegen eine Gesellschaft, die Schlegels Buch verdammte, deren Moral aber um nichts besser, in ihrer heuchlerischen Form aber gefährlicher war, als die offenen Bekenntnisse des Freundes.

Wenn man von den ästhetischen Urteilen der Briefe absieht — die wir hier auf sich beruhen lassen können —, so zeigt eine genaue Vergleichung der beiden Schriften, der „Lucinde“ und der „Vertrauten Briefe“, daß sich das Lob des Apologeten im Grunde auf ganz allge-

meine Bemerkungen beschränkt, auf Redensarten, die heute kein Kunstkritiker mehr billigt, weil sie in ihrer Allgemeinheit nur die Schönheit, „die Unvergleichlichkeit“ usw. des Werkes preisen (dies günstige ästhetische Urteil über die Lucinde hängt übrigens mit der Vorliebe der Romantiker für die Aphorismenliteratur zusammen, die wiederum zu Schleiermachers Art nicht paßte). Im übrigen ist aber der ethische Inhalt der Briefe die schärfste Kritik der „Lucinde“. Auch wo er scheinbar verteidigt, tut er es eigentlich nur, um im nächsten Brief durch eine fingierte andere Person die vermeintlichen Gründe um so mehr zu entkräften. Wenn ein Leser, der etwa die späteren satirischen Streitschriften Schleiermachers gelesen hat, die „Briefe“ zur Hand nimmt ohne das Vorurteil, daß das Buch eine Verteidigung sein soll — er würde eher das Gegenteil annehmen. Schleiermacher kämpft gegen zwei Fronten: gegen die oberflächliche Moral der Gesellschaft seiner Zeit und gegen die Moral — Schlegels.

„Offenbar mußte von dem sittlichen Grundgedanken Schleiermachers aus den Roman Schlegels die härteste Verurteilung treffen. Auch ist jede Abweichung bemerkt, jede hervorgehoben: das Unvermögen, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen zu fassen, die überlaute Lust an der Lust, frevelhafte Zweifel an der Ewigkeit der Liebe und törichter Haß gegen die Ehe, endlich der Mangel des Gefühls, daß echte Liebe in tätigem Leben und Wirken heraustritt. Aber das Hin- und Herwerfen der Gründe in den Briefen, der volle Ton des Lobs und der andeutende der Rüge verdecken das wirkliche Ergebnis“ (Dilthey 506).

Wenn man die hier in Diltheys trefflicher Kritik angegebenen Gesichtspunkte beachtet und mit unsern Predigten vergleicht, so wird man den Unterschied zwischen später und früher (Betonung der Gemeinschaft, religiöse Vertiefung), aber ebenso deutlich die Verbindungslinien erkennen.

Mit dem Urteil über das Verhältnis zu Eleonore Grunow steht es ähnlich wie mit den Lucindebriefen: ein völlig klares Urteil über Schleiermachers Verhalten in den Jahren 1800—1805, etwa vom Standpunkt seiner Predigten von 1818 aus, ist noch nicht möglich, weil wir über die Sache einseitig, d. h. nur durch die Briefe Schleiermachers und seiner Freunde unterrichtet sind, und über Eleonore Grunow und ihre Ehe nichts Sicheres wissen. Ob er also später die Scheidungsfrage anders, leichter oder strenger, aufgefaßt hätte, wenn es damals zur Heirat mit Eleonore gekommen wäre, darüber wage ich ebensowenig ein Urteil, wie über die Frage, ob es zu bedauern ist, daß „im Interesse

einer strengeren Durcharbeitung des Problems innerhalb der evangelischen Kirche und Theologie“ (Rade 64) die Entscheidung nicht nach seinen Wünschen ausgefallen ist und er eine geschiedene Frau heimgeführt hat.

Sehen wir zunächst von seinem persönlichen Verhältnis zu der Frage ab, so ist klar, daß er um 1800 über die Ehescheidung noch nicht so streng urteilte, wie 1818, daß aber ebenso die Verbindungslinien zwischen den beiden Perioden herüber und hinüber laufen: rein theoretisch hätte er auch von den Ansichten über die Einzigartigkeit der romantischen Liebe und von dem Standpunkt der Monologen aus zu der Entscheidung von 1818 kommen können — und 1818 hätte er ebenso noch die Scheidung einer Ehe, wie die der Grunow sie doch offenbar war, gerechtfertigt. Zu allen Zeiten, früher wie später, waren seine Anschauungen eng verknüpft mit der Tendenz, die Ehe so hoch als nur immer möglich zu stellen.

Allein es ist doch, eben auf Grund der vorhandenen Aussagen jener älteren Zeit, die Frage erlaubt, ob Schleiermacher schon um 1800 nicht doch zu einer größeren Klarheit im Sinne der späteren Entscheidung gelangt wäre, wenn er kein persönliches Interesse an der Sache gehabt hätte. Denn es handelte sich damals doch nicht um rein theoretische Auseinandersetzungen, um einen freundschaftlichen oder seelsorgerischen Rat für andere. Hatte anfangs das Mitleid mit der Lage der unglücklichen Frau mitgewirkt, so war bald das Mitleid in Liebe übergegangen, und wie stark später sein Drängen auf Scheidung durch die Hoffnung auf seine eigene Vereinigung mit der Geliebten in einer neuen Ehe bestimmt war, ist aus seinen Briefen und neuerdings auch aus den Briefen von Henriette Herz bekannt. So viel ich sehe, sind seine theoretischen Darlegungen in jener Zeit von seinen eigenen Wünschen beeinflußt (schon Monologen IV: „Wenn ich sie nun finde unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, werde ich sie erlösen können?“). Das ist nur zu verständlich — aber darum darf man sich nicht einseitig auf die Äußerungen des jungen Schleiermacher berufen, als ob sie allein oder vorzugsweise seinem innersten Ideenkreis entsprochen hätten: war er doch damals Richter in der eigenen Sache!

Auch die Predigt von 1818 hätte die Scheidung der Grunowschen Ehe, eben als Ausnahmefall der Not, gebilligt — noch einmal sei dies wiederholt. Aber können wir uns, wenn wir diese Predigt gelesen haben und Schleiermachers Charakter von anderer Seite her kennen, denken, daß er damals noch sein eigenes Verhalten von 1800 gebilligt hat? Gewiß nicht (sowenig wie er den Brief I, 254 über Schlegel

und Dorothea geschrieben hätte). Und wir dürfen hinzufügen, wäre er 1818 vor eine ähnliche Lage gestellt gewesen wie 1800, er hätte jetzt sein Verhalten nach den mittlerweile vertieften Grundsätzen einzurichten versucht. Das kann man getrost aussprechen, ob nun jenes Wort aus den Jahren der Predigten: „Gott hat es doch gut mit uns gemacht" Eleonore gegenüber tatsächlich gefallen ist oder nicht. Die Predigt von 1818 ist eine Vertiefung der Theorie, die meiner Ansicht nach schon 1800 in ihren wichtigsten Grundlagen vorlag, und sie ist zugleich eine Kritik seines eigenen empirischen Handelns von 1800.

Und nun lese man die Briefe des verheirateten Mannes, die Zeugnisse seiner Freunde und seiner Kinder — das Ideal, das er hier seiner Gemeinde vorgetragen hat, hat er selbst in seiner eigenen Ehe nach besten Kräften durchgeführt. Das ist der stark persönliche Akzent in unsern Predigten: von der Anziehungskraft der Frau an bis zur Gemeinsamkeit im Handeln und Tragen, in Freud und Leid — alles auf Grund eigener Erfahrung!

Andere Äußerungen Schleiermachers über Ehe und Ehescheidung.

1792: „Ihr stillen Freuden der gemeinschaftlichen Tätigkeit, des gemeinschaftlichen Gefühls, bleibt die Krone meines Lebens! Wenn ich die mannigfaltigen Geschenke des Lebens bedenke und den Wert eines jeden zerlege, so bleibt doch immer das schönste das, daß der Mensch häuslich sein kann" (Dilthey, Denkmale 54).

1797: „Nichts ist jetzt gemeiner als traurige Eheverhältnisse, und wenn das zu Christi Zeiten mehr die Härtigkeit des Herzens bewies, so scheint es jetzt mehr von der Erbärmlichkeit desselben herzurühren, davon, daß es die Leute von Anfang an mit ihrem Leben und Lieben auf nichts Ordentliches anlegen und keinen Begriff und keinen Zweck damit verbinden". Br. I, 164, noch vor dem Verhältnis zu Eleonore Grunow geschrieben!

1798: „Du sollst keine Ehe schließen, die gebrochen werden muß". Katechismus der Vernunft für edle Frauen, Dilthey, Denkmale S. 83 (das 4. Gebot bezieht sich nicht auf die Ehe).

1798: „Laß dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Wahrheit und Ehre" (Katechismus, Dilthey, Denkmale 83). Aber schon 1804: „Es ist wahrlich schade für viele Weiber, wenn sie viel lernen; sie verdunkeln nur dadurch jenes ihnen eigentümliche genialische Wissen, das bei der Unwissenheit in seinem hellsten Licht erscheint. Viele Männer,

die viel lernen, könnten auch wohl keinen besseren Zweck dafür haben, als es zum Dienst solcher Frauen zu tun und sie mit ihrem Wissen beliebig darüber schalten zu lassen". (Br. IV, 97).

1799: „Eine Familie kann das gebildetste Element und das treueste Bild des Universums sein; wenn still und mächtig alles ineinander greift, so wirken hier alle Kräfte, die das Unendliche beseelen; wenn leise und sicher alles fortschreitet, so waltet der hohe Weltgeist hier wie dort; wenn die Töne der Liebe alle Bewegungen begleiten, hat sie die Musik der Sphären unter sich. Dieses Heiligtum mögen sie bilden, ordnen und pflegen, klar und deutlich mögen sie es hinstellen in sittlicher Kraft, mit Liebe und Geist mögen sie es auslegen, so wird mancher von ihnen und unter ihnen das Universum anschauen lernen in der kleinen verborgenen Wohnung, sie wird ein Allerheiligstes sein, worin mancher die Weihe der Religion empfängt". Reden über die Religion 1. Aufl. 229 (4. Rede).

1800: „Es bindet süße Liebe Mann und Frau, sie gehen den eigenen Herd sich zu erbauen. Wie eigene Wesen aus ihrer Liebe Schoß hervorgehen, so soll aus ihrer Naturen Harmonie ein neuer gemeinschaftlicher Wille sich erzeugen; das stille Haus mit seinen Geschäften, seinen Ordnungen und Freuden soll als freie Tat sein Dasein bekunden . . . Es sollte jedes Haus der schöne Leib, das schöne Werk von einer eigenen Seele sein und eigene Gestalt und Züge haben". Monologen 1. Aufl. S. 81. „Das Wesentliche meiner Traurede steht in den Monologen", schreibt er seinem Freunde Willich zur Hochzeit 1804, Br. I, 405.

1800: „Jede Ehe muß wieder anders sein und also versteht es sich, daß meine ganz anders sein wird." Br. I, 246.

1800: „Die erste Freude der Liebe weiß von gar keiner Sorge; das ist die bräutliche Ruhe, in der sie einander nur sehen in ihrer göttlichen Unverletzlichkeit und Unsterblichkeit. Wenn aber die äußere Welt ihnen wieder aufgeht und jeder acht hat für den anderen, daß sie ihn nicht unangenehm berühre, dann entstehen alle Gefühle, welche die Liebe zur Ehe machen; denn alle Sorge ist mütterlich und väterlich". Br. über die Lucinde, S. W. III, 1, 494.

1800: „Wer nicht das Seinige verrichten kann in der Welt, der soll auch nicht lieben; und die Liebe soll niemanden daran hindern, sondern noch Lust und Eifer verdoppeln . . . Die Liebe soll nicht bei den Frauen ursprünglich und bei den Männern nur abgeleitet sein; jede ist Ursache und Wirkung der andern, so gewiß als Liebe zugleich Gegenliebe, und jede wahre Gegenliebe zugleich Liebe ist . . . Mir

scheint Liebe und Welt ebenso unzertrennlich zu sein als Mensch und Welt im Leben und in der Darstellung . . .“ Br. über d. Lucinde 444, 487, 445 (die „innige Verbindung von „Sinnlichem“ und „Geistigem“ wird später zur Verbindung von „Irdischem“ und „Himmlischem“).

1800: „Der Mann gewinnt durch die Liebe an Einheit, an Klarheit des Charakters, die Frau dagegen an Selbstbewußtsein, an Entwicklung aller geistigen Keime, an Berührung mit der ganzen Welt . . . Ein Krieg soll es gar nicht geben zwischen der Liebe und dem heldenmäßigsten oder wissenschaftlichen Leben“. Br. über die Lucinde 493, 494.

1801: „Überhaupt ist in der Welt nichts so schwierig als das Heiraten. Wenn ich alle meine Bekannte in der Nähe und Ferne betrachte, so tut mir das Herz weh darüber, wie wenig glückliche Ehen es unter ihnen gibt“. Br. I, 285.

1802: „Das bewußte Bestreben, Männer an sich zu ziehen, liegt in der weiblichen Natur und gehört zu ihr (bei Mädchen ist es mehr Wunsch und Instinkt, bei Frauen mehr Wille und Absicht), nicht etwa als ein Fehler, sondern ganz notwendig und wesentlich. Denn nur dadurch entgehen die Frauen der Erniedrigung, zu welcher sie Fichte verdammt, untätig zu sein, in dem ganzen Prozeß der Liebe vom ersten Anfang an. Es ist aber nicht nur in der Liebe so, sondern auch in der Freundschaft“. An Henriette Herz, Br. I, 344.

1803: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 276, 391 ff.

1806: „Was ist doch der wahre Gehalt des reichsten und schönsten häuslichen Lebens, als daß gleichgesinnte Menschen, verschieden geartet aber in Liebe vereinigt, ihren Sinn gegeneinander aussprechen, ihr Dasein einander mitteilen, die innern Bewegungen ihres Gemütes, die Früchte ihrer Erkenntnis, alles, was die Welt und das Leben in ihnen anregt, gegeneinander austauschen, und so ineinander und durcheinander leben“. Pr. I, 2, Nr. 6; andere Stellen aus Predigten z. B. I, 2, Nr. 10 „Haben als hätte man nicht“, mit den dazu gehörenden Briefstellen bei Bauer, Schl. als patriotischer Prediger, 1908, S. 47 ff.; Pr. VI, S. 353 ff.; die Traureden im IV. Band.

1808: „Du hast recht, ich kann es dankbar und in heiliger Demut annehmen, daß Gott mir das Paradies noch aufgetan hat als etwas, was mir eigentlich zukam. Ich habe so viel gelehrt von dem schönen und heiligen Leben der Familie; nun muß ich doch eigentlich auch Gelegenheit haben, zu zeigen, daß es mir wenigstens mehr ist als schöne und leere Worte, daß die Lehre rein hervorgegangen ist aus der inneren Kraft und aus dem eigensten Selbstgefühl. Und namentlich muß ich das zeigen können, daß die rechte Ehe nichts stört,

nicht die Freundschaft, nicht die Wissenschaft, nicht das uneigennützigste aufopferndste Leben für das Vaterland". An die Braut. Br. II, 173.

1808: „Vor den äußeren Dingen bekommt man ordentlichen Respekt, wenn man in die Geheimnisse der Liebe und Ehe eingeweiht wird. Das ganze Haus wird ja ein Heiligtum mit allem, was darinnen ist". An die Braut. Br. II, 176.

1808. Die Braut an Schl.: „Ja, wohl muß es ein köstlicher Genuß sein, so wie Du zu lehren und selber zu gewinnen. Ich werde das unaussprechlich immer mit Dir teilen, und von allem Großen und Herrlichen, was sich in Dir entfaltet und aus Dir hervorgeht, wird auch immer ein Teil auf mich hernieder kommen. Lieber Ernst, mit welcher Zärtlichkeit wird Dein Weib Dich empfangen, wenn Du zurückkehrst — wie werden unsre Kleinen sich an Dich hängen! Gott gebe, daß ich dann immer in Deinen Augen lesen möge, daß Dir wohl ist bei Weib und Kindern! und wie sollte es nicht?" Br. II, 184.

1809: „Was Du sagst über das ungleiche Verhältnis von Mann und Frau, darin hast Du von einer Seite nicht unrecht. Die Einweihung des Mannes und seine Tüchtigkeit in Wissenschaft oder Kunst oder bürgerlichem Leben erscheint so viel größer als die Gegenstände, worin die Frau ihr Talent entwickeln kann, daß es scheint, als müsse sie, wo der Mann recht tüchtig ist, sich immer untergeordnet fühlen, und wenn die Frau an Geist und Charakterstärke über den Mann hervorragt, so gibt es gewiß immer ein schlechtes Verhältnis. Aber wenn sie den Mann versteht, wie die wahre Liebe ihn immer verstehen lehrt, und wenn sie im rechten Sinne Mutter ist und Gattin, so kann doch der Mann sie nur mit dem Gefühl der vollen Gleichheit umfassen, und da sie sich in vieler Hinsicht, wenn die Eitelkeit sie nicht besiegt, reiner und mehr unbefleckt von der Welt erhalten kann als der Mann, so ist das auch wieder eine Seite, wo der Mann sie über sich stellt mit vollem Recht, ohne daß das im mindesten das wahre Verhältnis stören könnte". Br. II, 211. An die Braut.

1809: „Die Kirche Ehe mit Christo. Nämlich reproduktive Gemeinschaft des höheren Lebens. Die Gemeinde weibliche Rezeptivität, Christus männliche Spontaneität". Vorlesungen über christliche Sitte. S. W. I, 12, Beil. S. 70. Die späteren Vorlesungen stimmen mit den Predigten überein, S. 336—364; hier auch über die Mitwirkung der Eltern bei Verehelichung der Kinder, über Neigung und Pflicht, über die Stellung von Staat und Kirche zur Ehescheidung, über den Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Praxis — ganz wie in den Predigten.

1809: „Im Gebet habe ich unsere Ehe geheiligt zu einer christ-

lichen, daß unser ganzes Leben von frommem Sinn und von heiliger, göttlicher Liebe erfüllt sei, und unser Tun und Dichten auf das Himmlische hin gewendet, für uns und für unsere Kinder. So habe ich uns Gott empfohlen und dargebracht, und es als einen herrlichen Segen gefühlt, daß Du zu gleichen Gesinnungen Dich mir vereint hast in derselben Stunde". Letzter Brief an die Braut vor der Vermählung, Br. II, 242.

1812: „Die Einheit der Geschlechtsgemeinschaft mit ihrer Unauflöslichkeit zugleich gesetzt ist der wahre Begriff der Ehe. Absolute Einzigkeit, Ideal der romantischen Liebe, setzt Vollendung des Individuellen voraus. Nur durch diese (die Vollendung, wenn sie zustande gekommen wäre), also in der Wirklichkeit gar nicht, ist eine zweite Ehe ausgeschlossen". 1832: „Die sittliche Ehe ist unauflöslich, da sogar problematisch ist, ob nach deren Auflösung eine zweite möglich sei. Tendenz zur Auflösung ist ein Zeichen, sie sei nicht recht geschlossen". Entwurf eines Systems der Sittenlehre S. W. III, 5, 260 f.

Ähnlich wie in unserer Predigt ist auch in den Vorlesungen über Psychologie aus dem Jahre 1818 und 1830 das Verhältnis von Mann und Frau dargestellt: Die quantitativen Unterschiede zwischen beiden Geschlechtern sollen verschwinden, die qualitativen bleiben, und in dieser qualitativen Differenz besteht der Wert. Durch Sokrates (eine Erinnerung an Fr. Schlegels Schrift 1794 „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern") und Christus ist die Gleichheit zur Anerkennung gekommen. (Daher ist Schl. auch gegen gemeinschaftliche Erziehung von Knaben und Mädchen.) S. W. III, 6, S. 290 ff., 481.

Endlich bieten interessante Ergänzungen die Ratschläge, die Schleiermacher in der Lehre von der Seelsorge dem Geistlichen für die Abhaltung der Sühneversuche gibt, Pr. Th., S. W. I, 13, S. 454 ff., aus den zwanziger Jahren. „Ethisch betrachtet, ist die größte Unauflöslichkeit der Ehe im wahren Sinne ihre größte Vollkommenheit, ihre Auflöslichkeit bloß eine ethische Lizenz . . . Gehen wir von der Unauflöslichkeit aus, so ist jede Scheidung ein Skandal; hätte aber die Ehe gar nicht bestehen sollen, so ist das ein fortwährender Skandal . . . Die Kirche kann auch insofern in Widerspruch mit dem Staat geraten, als sie die Trennung unter Umständen da (sogar) wünschen muß, wo sie der Staat sehr erschwert, nämlich: wo Kinder da sind . . . Ich gestehe, daß die Sache zu individuell ist, als daß ich sie nach den größten Lebensdifferenzen, nach dem Unterschied der Stände, teilen könnte . . . Der Geistliche muß von der Idee der Unauflöslichkeit ausgehen, freilich aber nur von der Idee: er muß die Ehe zu erhalten suchen, freilich aber

nur, wenn ein ethisches Verhältnis da ist, sonst hätte sie gar nicht geschlossen werden dürfen. Doch darf sich auch der Geistliche nicht auf die Seite neigen, die Trennung zu begünstigen, sondern das dürfte er nur, wenn ganz besondere Motive da wären, wenn nämlich der Akt der Vollziehung selbst Null war. Je mehr man sich auf den kirchlichen Standpunkt stellt, so wird man sagen: im Verhältnis beider Teile kann kein Grund sein, daß die Gemeinschaft getrennt werde; und im Interesse der Kinder nur in gewissen Fällen". Vgl. auch die Predigt über Marc. 10, 1—12, VI, S. 52, aus dem Jahre 1833.

Literatur.

W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1870. Anhang: Denkmale der inneren Entwicklung Schl., hier S. 83 der oben genannte Katechismus, von dem ich glaube, daß er (Br. III, 74 und 97 sprechen nicht dagegen) in der vorliegenden Fassung nicht von Schleiermacher allein herrührt, sondern mit Schlegel gemeinsam abgefaßt ist.

Aus Schleiermachers Leben und Briefen, 4 Bände (1 u. 2 in 2. Aufl.) 1860 ff. (vortrefflicher Auszug mit Ergänzungen von M. Rade, Schleiermacherbriefe 1906).

Aus Schleiermachers Hause, Jugenderinnerungen seines Stiefsohnes E. v. Willich, Berlin 1909.

Schleiermacher und seine Lieben. Magdeburg 1910.

M. Rade, Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben, 1910.

L. Viëtor, Die Auffassung Schl. von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte, Theol. Arbeiten a. d. Rhein. Wiss. Predigerverein N. F. 12, S. 80 ff.

Am Ausgang des 18. Jahrhunderts wurden die Fragen über Ehe, Ehescheidung usw. eifrig erörtert, es sei nur an die Schriften von Hippel, den Schleiermacher genau kannte, Hamann, Möser, Heinse, an Goethes Wilhelm Meisters Lehrjahre 1796 und Wahlverwandtschaften 1809, aber auch an Fr. H. Jacobis Woldemar erinnert. Vergleicht man etwa das System der christlichen Moral von Fr. V. Reinhard III, 4. Aufl., § 310—323, so tritt die geschichtliche Bedeutung der Schleiermacherschen Ansichten klar hervor (dort auch Zitate aus zahlreichen anderen Werken). Über die Ehescheidung vgl. aus neuerer Zeit eine Predigt von Bitzius, V, Nr. 32.

3. Die Erziehung der Kinder. (Dritte, vierte und fünfte Predigt.)

Die drei Predigten über die „christliche Kinderzucht“ bilden ein zusammenhängendes Ganze: die erste Predigt ist die Grundlage für die zweite, die erste und zweite zusammen für die dritte. Die erste beschreibt den schlimmsten Fehler der Erziehung, der vermieden werden muß, wenn Zucht und religiöse Bildung wirkungsvoll sein sollen: die Erbitterung. Die letzte gibt das höchste Ziel an: Erziehung zur Freiheit. Aber schon die erste wendet die negative Fassung des Themas „Warnung vor dem verhängnisvollsten Fehler in der Erziehung“ bis zum Schluß in die positive Mahnung um: „Erziehung in Liebe und zum Vertrauen“. Die zweite Predigt mit ihrer Darlegung der Erziehungsmittel war für Schleiermacher wohl die wichtigste: ihr zweiter Teil ist breit ausgeführt und in dieser Form wahrscheinlich nicht gehalten worden. Überall nehmen die Predigten Bezug aufeinander und greifen direkt oder andeutungsweise auf die beiden über die Ehe zurück. Auch das Gesamtproblem der Serie, ob das häusliche Leben nicht vielmehr zu Gott hin- als von Gott wegführe, wird wieder aufgenommen.

Schleiermachers pädagogische Ratschläge gelten nicht der gemeinschaftlichen Schulerziehung, sondern der des Hauses, also einer mehr individuellen und individualisierenden. Das Grundprinzip, von dem aus er die Entscheidung trifft, ist der Wille Gottes, d. h. die christliche Lebens- und Weltanschauung, die er aber mit dem allgemein Menschlichen insofern verbindet, als er überall in den natürlichen Ordnungen das von Gott Gegebene anerkennt. Die pädagogischen Theorien seiner Zeit beurteilt und berücksichtigt er daher nur nach diesem Gesichtspunkt. Das biblische Textwort ist auch hier wieder nicht nach dem Buchstaben, sondern mit dem Grundgedanken für ihn maßgebend; die Verheißung des vierten Gebotes macht ihm dabei keine Schwierigkeiten. (Eph. 6, 4 bezieht er „zum Herrn“ nur zu „Vermahnung“, während es doch auch zu „Zucht“ gehört; und ob seine Erklärung „zum Herrn“

richtig ist?) In dieser Verbindung von Humanem und Christlichem, von biblischen und gegenwärtigen Gedankenreihen gelangt er, ohne irgend etwas von dem höchsten Ideal preiszugeben, zu einer bewundernswürdigen Weitherzigkeit des Urteils.

Daher treten die bei anderen Predigern häufigen Klagen und Vorwürfe über schlechte Erziehung zurück hinter den Zweck, die Zuhörer und Leser für das „große Geschäft der Jugendbildung" zu gewinnen und ihnen die Erziehungspflicht so anziehend als möglich darzustellen. Das ist denn gewiß auch heute noch der Gesamteindruck der Predigten. Wie ergreifend schön schildert er die Bedeutung des Hauses gegenüber dem Treiben draußen in der Welt, — und doch ist die häusliche Erziehung die Grundlage für eine gesegnete Wirksamkeit im öffentlichen Leben, die individuelle Erziehung zugleich eine soziale! Wie mild lautet sein Urteil über die „natürlichen" Fehler der Kinder und die „natürlichen" Versäumnisse der Erziehung, — um dann neben diesem Trost für „betrübte Eltern" um so ernster vor jeder Zwangsmaßregel zu warnen und den pädagogischen Wert der Strafe einzuschränken.

Die Kinder sollen es besser haben und besser sein als die Eltern! Erziehung ist Entwicklung der geistigen Kräfte der Kinder; diesem Ziel dient die gesamte Bildung in Kenntnissen und Fertigkeiten, in Umgang und Spiel, dienen ebenso die Mittel des Wortes und des Vorbildes. Der Begriff der Zucht als Anleitung zum selbständigen Gebrauch aller den Kindern von Gott geschenkten Gaben steht im Mittelpunkt seiner Ausführungen. Auch da, wo er im Vorübergehen eine Reihe von Ratschlägen für spezielle Fragen erteilt — Behandlung der Unmündigen, Aufgaben der mütterlichen Erziehung (vgl. die schöne Stelle von der Mutterliebe in der ersten Predigt), über den Umgang der Kinder mit Altersgenossen, über Belohnungen und Strafen —, auch da verliert er nie die Beziehung zu dem großen Grundgedanken: Erziehung im Vertrauen zur Selbständigkeit! Neben die Forderung eines strengen Gehorsams stellt er den allmählich eintretenden Übergang zur Freiheit. Das Recht und die Notwendigkeit einer religiös-christlichen Unterweisung hält er unbedingt fest, vertieft aber die Aufgabe des Religionsunterrichts nach der erziehenden Seite. Zahlreiche Anspielungen auf die pädagogische Theorie und Praxis seiner Zeit, — z. B. gleich in der Einleitung zur ersten Predigt — zu Rousseau, Basedow, Pestalozzi, Schwarz sind leicht aus der Geschichte der Pädagogik nachzuweisen, und ebenso die Parallelen zu seinen eigenen Vorlesungen der Pädagogik. So sind unsere Predigten die klassische Darstellung der Schleiermacherschen Erziehungslehre in ihren wichtig-

sten Grundsätzen, angewendet auf die Erziehung eines christlichen Hauses.

1803: „Heil und Segen allen, die Kinder haben! Sie haben nicht Not und Verlangen nach einer anderen Unsterblichkeit hinzusehen, als nach der, die sie genießen . . . Wahrlich, man hat, was das innere Leben der Kinder betrifft, — und das gilt von allen, glauben Sie nicht mit mütterlicher Liebe von Ihren allein — nichts zu tun als zuzusehen und nur abzuhalten, daß sie nicht gestört werden; und dann wiederum sie zusehen zu lassen dem Wirken der Liebe und der Regierung des Verstandes im Leben um sie her. Was so nicht gut wird, dem ist gewiß auf keinem andern Wege was Gutes anzuerziehen und etwas Böses auszutreiben. — Das bessere Gefühl, was man auf diesem Wege gewinnt von dem Leben mit den jungen Geistern, ist wohl reichlich die leeren Einbildungen wert, welche alles Gute in dem Menschen für das Werk der Erziehung halten, Einbildungen, die eigentlich dem Grundsatze nach, der in ihnen liegt, jedes höhere Bewußtsein zerstören". Br. I, 384.

1805: „In einer wahren Ehe wie Ihre, bei einem frohen unbefangenen Sinn und einem reinen Herzen voll Liebe, macht sich das Erziehen von selbst. Es geht vom Vertrauen aus, daß aus dem Schönen nur Schönes entstehen kann, will nichts sein, als leise, freie Anregung des edeln Keims, der gewiß da ist, und begehrt nicht zu meistern und zu klügeln an jeder kleinen Einzelheit". II, 21.

1822: „Wann beginnt die christliche Kinderzucht? Die Mitteilung des christlichen Geistes in seiner wesentlichen Verbindung mit der Idee und der Tatsache der Erlösung beruht einerseits darauf, daß das Christentum geschichtlich gegeben sei, anderseits auf dem Gefühle der Sündlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit, und die religiöse Mündigkeit ist nirgend, wo nicht beides in seiner Vollständigkeit entwickelt ist. In den Kindern ist beides im Werden... Ehe das Gewissen nicht in den Kindern entwickelt ist, kann es kein reinigendes Handeln geben, sondern nur ein solches, welches das Gewissen zu entwickeln imstande ist". Chr. Sitte S. 222.

1831: „Entgegengesetzt beantwortet wird die Frage, ob man zeitig mit religiöser Mitteilung anfangen soll oder nicht. Später als sie möglich wäre, ist schon immer zu spät, weil die Heiligung dadurch aufgehalten wird. Von früherer frägt sich, ob ein anderer Nachteil daraus entstehen kann, als die verlorene Zeit. Hier finden wir das Maß darin, daß auch das darstellende Handeln (im Hausgottesdienst und im christlichen Typus des Hauses) in dem Hauswesen seinen Ort hat, und absichtliche

Mitteilung vergeblich sein würde, bevor diese die Empfänglichkeit weckt. Es frägt sich nur, ob nicht wegen des zu besorgenden Nachteiles die Kinder von dem Anteil an der religiösen Darstellung auszuschließen sind. Dies nun ist zu verneinen; a) weil es unmöglich ist, indem darstellendes Handeln überall vorkommt, b) der Nachteil könnte nur der sein, daß Nichtverstandenes Aufnehmen entweder an Leerheit der Rede gewöhnt, oder Irrtum erzeugt. Allein in der religiösen Mitteilung ist das Selbstbewußtsein die Hauptsache, und dies kann aufgefaßt werden, wenn auch die Rede nicht bestimmt verstanden wird. Sie bleibt aber ohnedies immer inadäquat". Chr. Sitte, Beil. S. 174.

1822: „Es ist eine wesentliche Korruption der Erziehung unserer Zeit, daß man für nötig hält, den Unmündigen die Gründe des Unsittlichen zu entwickeln und darüber mit ihnen zu räsonnieren". Chr. Sitte 232.

1822: „Es gibt in der christlichen Hauszucht keine eigentlichen Strafen. Strafen finden statt; aber nur aus dem politischen Gesichtspunkte der Familie, sofern die häusliche Autorität verpflichtet ist, jeden in seinen häuslichen Verhältnissen zu schützen. Wenn sie also auch einen ethischen Nutzen haben (nämlich den, daß dadurch deutlich gemacht wird, daß das für unwiderstehlich Gehaltene nicht unwiderstehlich ist), so entsteht dieser Nutzen, insofern sie als Ereignis hintennach betrachtet werden; aber nicht würden dieses Nutzens halber Strafen als solche zu verfügen sein. Dies ist auch schriftmäßig wegen der Vorschrift, die Kinder nicht zu reizen und zu erbittern. Denn nicht nur leidenschaftliche, unangedrohte Strafe, die eigentlich immer Rache ist, sondern auch die eigentliche erbittert, sobald sie als ethisches Motiv auftritt, weil die Kinder den Widerspruch darin sehen". Chr. Sitte Beil. S. 118.

Literatur.

Von den vielen Stellen aus Briefen Schleiermachers, die von der Kindererziehung handeln, sind hier nur zwei mitgeteilt. Eine Auswahl von anderen und zahlreiche Zitate aus den Schriften sind zusammengestellt bei H. Keferstein, Schleiermacher als Pädagog, 2. Aufl. 1899.

Vgl. ferner Predigten I, 1, Nr. 9, S. 136 (nach der Ausgabe von 1834); I, 2, Nr. 3; II, 5, Nr. 15; IV, Nr. 6 vom Reformationsjubelfest 1817 (berührt sich sehr nahe mit unseren Predigten); II, 7, Nr. 7, S. 696 ff.; die Äußerungen in der „Erziehungslehre" S. W. III, 9, oft wörtlich mit den Predigten übereinstimmend; ebenso in der „Christlichen Sitte", S. W. I, 12, z. B. S. 219 ff., Beil 114 ff.; Pr. Th. I, 13.

Von Predigten jener Zeit über Kindererziehung nenne ich hier nur zwei Sammlungen: Fr. Götz, Predigten über die häusliche Erziehung der Kinder, 2 Teile, 1791 (35 Predigten von verschiedenen Verfassern, darunter Tobler in Zürich, Zollikofer in Leipzig); D. H. Hering, Vier Predigten von der Christlichen Kinderzucht, Halle 1763.

Aus der Literatur über Schleiermachers Pädagogik: R. Wickert, Die Pädagogik Schl. in ihrem Verhältnis zu seiner Ethik, 1909; P. Natorp, Schl. und die Volkserziehung in „Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens", 1910. S. 57 ff. Über den Religionsunterricht, den Schl. selbst erteilte, J. Bauer, Schl. Konfirmandenunterricht 1909.

4. Das Hausgesinde. (Sechste und siebente Predigt.)

Im Jahre 1807 war in Preußen durch das berühmte Edikt vom 9. Oktober die Erbuntertänigkeit aufgehoben worden. Alsbald forderte man vom Lande aus, namentlich in den östlichen Provinzen, daß eine neue Gesindeordnung erlassen werden sollte, womöglich mit strengem Festhalten an alten Bestimmungen früherer provinzialer Ordnungen, die doch nur zur Erbuntertänigkeit paßten, mit Einführung eines fünfjährigen Dienstzwanges für den Nachwuchs der bisherigen Erbuntertanen, Festsetzung eines Maximallohnes u. dgl.; die neue Ordnung sollte ebenso wie die bisherigen mehr zugunsten der Herrschaften als der Dienstboten gestaltet werden, wie es denn, nach dem Zeugnis eines Beamten, der Justiz bisher schon Mühe genug gekostet hatte, die Gesindeordnungen auch zugunsten der Untertanen zu interpretieren.

Diese Forderungen unterstützte Stein nicht. Er griff vielmehr nur auf die Bestimmungen des Allg. Landrechts zurück, in dem das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten als Vertrag bezeichnet war. In der Zurückweisung jener Ansprüche heißt es: „Freie Menschen bedürfen nicht mehr des Beistandes des Staates in Absicht der Art der Anwendung ihrer Tätigkeit und der Benutzung ihrer Kräfte, und diejenigen, die für sich arbeiten lassen, können ebensowenig verlangen, daß die höchste Gewalt ihnen günstige, also den Arbeitern nachteilige Bestimmungen treffe". Erst nach dem Weggang Steins, unter dem Minister Hardenberg, wurde am 8. November 1810 eine Gesindeordnung erlassen, die aber den Wünschen der reaktionären Elemente gleichfalls nicht entgegenkam und die Rechte des Gesindes gegenüber der Herrschaft in einer freieren Weise festsetzte (vgl. M. Lehmann, Freiherr vom Stein II, 337 ff., III, 84).

Kurz bevor die neue Ordnung ausgegeben wurde, erschien eine dem Staatsminister Grafen Alexander Dohna gewidmete kleine Schrift eines Arztes in Pr. Stargard, W. H. Brennecke: „Über Verschlimmerung des Gesindes und dessen Verbesserung", Berlin, 1810.

Noch nie seien die Klagen über das schlechte Gesinde so häufig aufgetreten wie jetzt! Noch nie sei eine Klasse von Menschen übermütiger, trotziger und widerspenstiger gewesen wie heute der größere Teil der Dienstboten! Putzsucht, Vergnügungssucht, Gleichgültigkeit gegen Religion und Moral herrsche nur zu sehr. Eine strengere Gesindeordnung müsse verlangt werden, könne aber nicht allein helfen. Die eigentlichen Ursachen seien schlechte häusliche Erziehung, schlechter Schulunterricht, zu geringe Aufsicht, zu großer Lohn und zu hohe Geschenke („die meisten verlangen Taler, nicht Groschen"), Unbekanntschaft mit ihren Pflichten, der Gedanke an eine ungewisse Zukunft (daher Vorschlag einer Altersversorgungskasse und Erinnerung an Spar- und Unterstützungskassen, wie sie schon 1803 da und dort gegründet seien). Den Ausführungen des Arztes folgt die „Antwort eines Landpredigers". Vielleicht habe es eine Zeit gegeben, wo auf dem Lande Sittsamkeit und Sittenreinheit mehr zu finden gewesen seien, jetzt sei das aber nicht mehr! (1810!) Freilich sei eine Gesindeordnung nötig, aber wichtiger sei die Erziehung.

Von diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund aus wird uns der Zweck, den Schleiermacher mit seiner Predigt verfolgte, und manche ihrer Einzelheiten verständlich (vgl. Phil. Sittenl. 267, 268).

Auch Schleiermacher beginnt mit der Klage, „daß das Verhältnis vorzüglich in der gegenwärtigen Zeit scheine von einem eigentümlichen Verderben ergriffen zu sein" — die Dienstbotenfrage damals wie heute also dieselbe! Ja, er geht so weit, und jener Kritiker in Bengels Archiv 1823 hat ihm das ernstlich verwiesen, daß er das ganze Verhältnis als ein „notwendiges Übel" betrachtet. Die Herrschaften klagen über die Dienstboten und wiederum diese über jene; man ist auf einem Punkt angekommen, wo man die Frage auf die einfachste Weise lösen möchte, indem man überhaupt keine Dienstboten mehr ins Haus aufnimmt, — wenn das nur eben ginge! Die Familien können doch zumeist nicht ohne Dienstboten auskommen, und die Dienenden müssen sich einen Unterhalt verschaffen (das letzte Moment gilt heute nicht mehr in dem Maße, wie zu Schleiermachers Zeiten). Die Dienstboten wollen lieber frei und ungebunden sein, der Zwang der Haussitte ist ihnen lästig, sie wollen Freiheit haben — und wie leidet anderseits das Haus unter der Notwendigkeit, fremde Menschen hereinzunehmen: die Stille wird gestört, die Erziehung der Kinder gehindert, der eigentliche Grundzug des Hauses, die Liebe, durch die Lohnfrage beeinträchtigt.

Aber Schleiermacher hält doch an dem Vertrauen fest, daß die Schwierigkeiten sich heben lassen. Nicht durch Gesetze allein. Mit

Befriedigung weist er auf die Rechte hin, die das neue Gesetz von 1810 den Dienstboten gewährt. Aber — so sagt er mit Anspielung auf § 1 der Ordnung: „Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Gesinde gründet sich auf einem Vertrage“ — ein neuer und vollkommener Vertrag ist nötig; er kann nur festgesetzt werden nach dem Worte Gottes. Also eine sittliche Umgestaltung des Verhältnisses nach den Grundsätzen christlicher Ethik, gewissermaßen eine christliche Gesindeordnung.

Freilich müssen dabei beide Teile mitwirken. Und zu beiden, den Dienenden und den Herrschaften, redet er. Natürlich nimmt er dabei nur auf städtische Verhältnisse, in denen er und seine Hörer lebten, Rücksicht. Beachtet man nun die Zeitstimmungen, so wird man wohl sagen dürfen, daß trotz aller entschiedenen Mahnung an die Dienstboten Schleiermacher sich hauptsächlich an die Herrschaften wendet. Ihnen gilt seine Darlegung; von ihnen muß die Reform ausgehen. Wir können uns heute keine rechte Vorstellung davon machen, welchen Eindruck damals Worte, wie die von den „Freigelassenen des Herrn“ und den „Knechten des Herrn“ gemacht haben. Sie erhielten durch die Zeitlage einen neuen Klang. Er löst den Unterschied zwischen Gebietenden und Dienenden nicht auf; aber er zeichnet das Bild eines christlichen Hauses, in dem alle gemeinsam das Werk Gottes treiben und jeder ein Diener und jeder ein Freier ist!

Von den Klagen der Dienstboten geht er in der ersten Predigt aus — so legt er den Versuch der Lösung auch zuerst den Herrschenden vor, damit sie das Ihre tun, um dem, was in jenen Klagen berechtigt ist, entgegenzukommen. Als Diener Christo sollen sie den Willen ihres Herrn auch an den Dienstboten erfüllen: sie sollen ihnen die Heimat ersetzen, sollen Vorbilder christlicher Lebensweise sein, sollen sie für die Zukunft erziehend vorbereiten und mit ihren Fehlern Nachsicht üben. Und wiederum die Dienenden sollen sich als Freie des Herrn fühlen, in ihrem Dienst eine Ehre sehen, nicht aus Not und um des Brotes willen allein, sondern in Dankbarkeit für das Gut des Hauses in Treue dienen. Überall betont er mit Nachdruck, daß das Verhältnis dem Willen Gottes gemäß zu gestalten sei.

War in der ersten Predigt die allgemeine Grundlage geschaffen, so zieht die zweite die Anwendung auf die einzelnen Fehler und Klagen. Jeder kleine Zug in der Schilderung knüpft hier an die erste Predigt an. Wie meisterhaft ist der rednerische Aufbau der Gedanken vom ersten zum zweiten Teil, und in jedem Teil wieder die Beziehung der verschiedenen Gedankengruppen untereinander! Wie über-

raschend wirkt die Steigerung im zweiten Teil, wo die Fehler der Dienenden und Gebietenden ineinandergreifend dargestellt sind! Dazu noch der gewinnende Ton einer ernsten Milde, die den Leser mitergreifende Stimmung des hoffnungsfreudigen Vertrauens, die jene Klagen über das notwendige Übel vergessen läßt. Endlich der weitblickende Schluß, in dem diese scheinbar unbedeutende Seite des christlichen Hauses in Zusammenhang mit dem allgemeinen, religiösen und sittlichen Verhältnis jedes Christen zu Gott gebracht wird. (Vgl. J. H. B. Dräseke, Christus an das Geschlecht dieser Zeit II, 1820, Nr. 8 u. 9.)

5. Die Gastfreundschaft. (Achte Predigt.)

Bald nachdem der junge Schleiermacher in das gesellschaftliche Leben Berlins eingetreten war und der enge Freundschaftskreis mit Henriette Herz und Fr. Schlegel sich gebildet hatte, begann er 1798 mit Studien über eine Theorie der Geselligkeit: die in seinen Tagebüchern erhaltenen Aphorismen sind nach Dilthey die ersten haltbaren Grundlagen einer Ethik der Geselligkeit überhaupt. Er knüpfte an das bekannte Buch Knigges über den Umgang mit Menschen an, um an ihm die Lebenskunst einer oberflächlichen Moralität zu zeigen. Leider wurde der Essay nie vollendet. Hierzu traten dann noch Studien über den Witz, über die Freundschaft, über die Gesprächsformen, über Garves „Gesellschaft und Einsamkeit".

„Geselligkeit ist Wechselwirkung der Individualitäten" (Dilthey, Denkmale 146).

„Wer eine Gesellschaft unterhält, macht sie auch; denn von selbst zerfällt sie in jedem Augenblick. Das Zusammenbitten ist noch kein Konstituieren einer Gesellschaft. Schlechte bitten ist gute Übung. Die Engländer bitten so homogen, darum haben sie keine" (Denkmale 169).

„Freundschaft ist Annäherung zur Individualität ins Unendliche, und daher selbst ins Unendliche teilbar und perfektibel, und nur Annäherung zu sich selbst" (Denkmale 170).

„Große Gesellschaften sind absolut geschmacklos, und zugleich auch beleidigend, weil der Wirt die Geselligkeit der anderen nur als Mittel zu einem anderen Zweck braucht" (Denkmale 189).

„Wenn von Wind und Wetter gesprochen wird, ist das Wetter im Konversationszimmer gewöhnlich sehr schlecht und die Gegend sehr steril" (Denkmale 194).

Im Jahre 1804 schrieb er an das jung verheiratete Paar v. Willich über die Beziehungen des Hauses zur Geselligkeit:

„Schreibt mir doch, wie Ihr mit anderen Menschen lebt. Denn isolieren müßt Ihr Euch nicht von Anfang an. Wenn Ihr Euch auch genug seid, darauf kommt nichts an. Jede Familie, und zumal eine solche wie Ihr, muß von Anfang an das Missionswesen treiben und sehen, wo sie an sich ziehen kann oder retten aus der rohen Wüste. Und so denke ich mir auch jede Familie als ein niedliches, trauliches Kabinett in dem großen Palast Gottes, als ein liebes, sinniges Ruheplätzchen in seinem Garten, von wo aus man das Ganze übersehen, aber doch auch sich recht vertiefen kann in das Enge, Beschränkte, Trauliche. Da müssen

also die Türen nicht verschlossen sein, sondern es muß hinein können, wer Bescheid weiß, wer den magischen Schlüssel hat oder weiß, wo er die Äste wegbiegen muß, um den Eingang zu finden" (Br. II, 9).

Vom Jahre 1805 an entstand für seine Vorlesungen das System der philosophischen Sittenlehre; hier liegt, namentlich in den Bemerkungen aus dem Jahre 1812, die in der Predigt ausgeführte Anschauung in den wesentlichsten Punkten vor.

„Die freie Geselligkeit muß vorangehen für die Liebe; aber sie kann nur entstehen durch die Familie ... Die Familie ist die ursprüngliche Sphäre der freien Geselligkeit. Zufolge des Geschlechtscharakters sind die Frauen die Virtuosinnen in dem Kunstgebiet der freien Geselligkeit, richten über Sitte und Ton. Also sind sie es auch in der Familie. Was Wahres ist an der Galanterie, muß auch in der Familie sein, und allgemein, was wahre Sitte ist, muß identisch sein in der Familie und im freien Verkehr. Der Mann, in der freien Geselligkeit Beschützer und Diener, muß es auch in der Familie sein ... Die Familie ist ein völliges Individuum und gewinnt eine eigene Seele ... Die dem Mann und der Frau gemeinschaftliche Eigentümlichkeit ist der Familiencharakter. (Phil. Sittenl. 267, 269.) „Da der Zustand der Geselligkeit wohl nur besteht in der Identität von Aneignung und Mitteilung und der Gegenseitigkeit der Mitteilung, so ist die Geselligkeit beschränkt auf eine Sphäre der Gleichförmigkeit des Zustandes" (1812, Phil. Sittenl. 210).

Im Jahre 1812 hielt er zwei Predigten über Geselligkeit und Freundschaft, „Das Zusammentreten Christi und seiner Jünger, ein Vorbild, wie wir ernste, gesellige Verhältnisse anzuknüpfen haben (schlicht und gerade, vertrauensvoll)" und „Das Zusammensein der Jünger unter sich und mit dem Erlöser als Vorbild unseres vertrauten Lebens mit unseren Freunden (als herzlich vertraute Freunde, in kleiner Gesellschaft, dankbar gestimmt, ohne Störung für den Beruf)". Pr. I, 3, 1 und 7.

„Gewiß sowohl jene sind zu bedauern, welche sich sagen müssen, daß ihre geselligen Freuden, wie glänzend sie auch für den Augenblick scheinen mögen, doch allzu schnell verfliegend, im Gemüt nichts zurücklassen, als daß sie abgespannt, entweder ungern zu den Geschäften des Berufslebens zurückkehren, oder sich auf eine höchst ungeordnete Weise wieder auf diese freuen, um sich nämlich zu erholen von den Anstrengungen des Vergnügens; aber auch diese sind beklagenswert, die selbst in den Stunden der Geschäftslosigkeit, doch auf nichts anderes als das Nützliche gewendet, des Inneren ihres Daseins nie froh werden und auch im vertrauteren Zusammensein sich nicht erlauben, nach dem

Frieden eines in sich gekehrten Gemütes zu trachten . . . Unsere geselligen Kreise leiden fast alle dadurch, daß sie sich leicht überfüllen ... die Gegenstände, auf deren Betrachtung das Eigentümliche eines solchen Zusammenseins beruht, die gegenseitige Eröffnung der Gemüter oft bis in die tiefsten, verborgensten Falten des Herzens, die vertraute zwar, aber zarte Beschauung dessen, was in dem einen oder anderen vorgeht oder vorgegangen ist, erfordert eine so innige Nähe, daß nur wenige daran teilnehmen können". Pr. I, 3, 7, S. 466f.

Vgl. ferner die Praxis aus den zwanziger Jahren: Christus im geselligen Leben, er zog sich nicht zurück von den geselligen Freuden des menschlichen Lebens und hielt sich frei von allem ängstlichen Wesen (Pr. IV¹, Nr. 44 = IV², Nr. 48), und Christl. Sitte S. 672 (1824) — als Gegenstück: Zollikofer, Pr. über die Würde des Menschen, II, Nr. 30 u. 31: „Der Wert des geselligen Lebens"; Reinhard: „Regeln für den Umgang mit Menschen", Predigten 1800, II, 108; „Daß sich ein wahrer christlicher Sinn auch im Sprechen zeigen müsse"; Predigten 1797, S. 307; „Von der christlichen Klugheit bei Verlegenheiten im gesellschaftlichen Umgang", Predigten 1792, II, 27.

Von der Geselligkeit in seinem eigenen Hause und von seiner Beteiligung an anderen Gesellschaften gibt der Briefwechsel (z. B. II, 217, 223, 26, 239; [Müller] Briefe von der Universität 1874 z. B. S. 429) und die Erinnerungen seines Stiefsohnes Ehrenfried ein schönes Bild. Vgl. auch Schleiermachers Rätsel und Charaden, 3. Aufl. 1883.

Unsere Predigt nun ist eine großartige Zusammenfassung seiner Gedanken, Erfahrungen und Ideale von diesem Gegenstand; bis in die Einzelheiten fein durchdacht, spannend in der Form der Entwicklung, anziehend durch den Gedankenreichtum und die sinnvolle Anwendung der Textworte. Gleich in der Einleitung bei dem Aufrollen der Frage die prächtige Schilderung des häuslichen Geistes! Dann die unvergleichlich feine Verwendung des Wortes „Engel", um beides zu schildern, den Segen der Gastfreundschaft für Gastgeber und Gäste und ihre Pflichten! Immer wieder tritt das Wort mit seinem anziehenden Klang in anderer Bedeutung dem Leser entgegen, am schönsten wohl in der tief empfundenen Schilderung von der herrlichen Aufgabe der Gäste, Friedensboten des Trostes und der Warnung für das Haus zu sein. Gegenseitig Geistiges geben und empfangen — das höchste Ziel gesellschaftlichen Lebens!

Die Predigt ist inhaltlich und formell einzigartig in der homiletischen Literatur, und wir dürfen wohl hinzusetzen, in der Literatur überhaupt. Ihr tiefster Gehalt ist unvergänglich.

6. Die Armenpflege. (Neunte Predigt.)

Mit dieser Überschrift wird Inhalt und Zweck der letzten Predigt zutreffender bezeichnet als mit Schleiermachers eigenem Ausdruck „die christliche Wohltätigkeit". Denn es handelt sich hier nicht um die Liebestätigkeit im allgemeinen, sondern nur um einen einzelnen Zweig, um die Armenpflege, genauer noch um das Verhältnis der öffentlichen zur privaten Armenpflege. Und auch innerhalb dieses speziellen Gebietes verfolgt er nicht die Absicht, die Zuhörer mit „dringenden und beweglichen Aufforderungen" zur Wohltätigkeit anzuregen. Er bemerkt ausdrücklich, daß dies bei dem weitbekannten Wohltätigkeitssinn seiner Hörer nicht nötig sei.

Er will vielmehr nur, vom Standpunkt der christlichen Ethik aus, auf einige der wichtigsten Mängel in der Armenpflege seiner Zeit hinweisen und vor ihnen warnen. Dieser Tendenz entspricht der Ton der Predigt, die ernsten Mahnungen des ersten Teils, wie die belehrenden Ausführungen des dritten. Und eben dieser dritte Teil ist offenbar für den Prediger die Hauptsache.

Im ersten Teil wird eine Art von Wohltätigkeit geschildert, die vom christlichen Ideal am weitesten entfernt ist: die Rücksichtslosigkeit, mit der manche reiche Leute nur auf Vermehrung ihres Vermögens bedacht sind und ihre Geschäftspraxis vor sich selbst mit dem Versprechen entschuldigen, den Egoismus durch Wohltätigkeit gegen Ärmere wieder gut zu machen. Dadurch werde der nie ganz aufzuhebende Gegensatz zwischen arm und reich unnatürlich und widerchristlich überspannt. Niemals habe die Wohltätigkeit sittlichen Wert, die auf unrecht erworbenem Reichtum beruhe, beim Kaufmann sowenig wie beim Beamten, der bei der „Verwaltung des Ganzen in lockeren Grundsätzen übermäßigen Gewinn für sich macht". Ob Schleiermacher hier an bestimmte Fälle dachte, die ihm und seiner Gemeinde bekannt waren? Am Schluß des Teiles richtet er seine Mahnung an alle, die sich mit der Armenpflege beschäftigen: es dürfe ihnen nicht gleichgültig sein, woher die Gaben kommen; Wohltätigkeitsopfer aus der Hand von Leuten, wie sie eben charakterisiert wurden, seien abzuweisen!

Im zweiten Teil wird eine, auch unter ehrlichen und gewissenhaften Christen weit verbreitete, falsche Ansicht über den sittlichen Wert der Wohltätigkeit gegen Arme abgelehnt. Diese ist nichts besonders Rühmenswertes, auch nicht ein Privileg der „Reichen", die verhältnismäßig auch nicht mehr geben als die weniger Bemittelten; sondern nichts als — Pflicht; eine Pflicht gegen das Gemeinwesen, das allein Schutz und ruhigen Fortschritt der Arbeit gewährt, und so im letzten Sinn eine Pflicht der Selbsterhaltung. Jede Unterstützung armer Mitbürger ist ein Werk der Not, von dem so wenig Aufhebens wie möglich gemacht werden darf. „Süßliche Empfindungen der Freude und Selbstbefriedigung und eitler Ruhm guter Werke" sind unevangelisch; eine solche Schätzung des Wohltuns befördert schließlich nur die Zunahme der Armut.

Das ist eine sehr nüchterne Auffassung! Die religiösen Motive, die doch beim evangelischen Christen vorhanden sein können und müssen, auch ohne daß sie zur Werkgerechtigkeit führen, werden nirgends erwähnt. So hat auch S. Baumgarten in seiner Moral (1738, 6. Aufl. 1762) die Fürsorge für die Armen begründet, „daß die Wohlfahrt aller Glieder des gemeinen Wesens mit der Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft zusammenhängt, und deshalb jedes Glied der Gesellschaft einmal seine eigene Wohlfahrt aufs möglichste zu befördern schuldig ist, damit es imstande sei, für das ganze gemeine Wesen desto nützlicher zu werden, sodann aber auch sich der sorgsamsten Beförderung aller übrigen Glieder aufs möglichste zu befleißigen". Auch fehlt bei Schleiermacher nicht ganz ein eudämonistischer Zug, den er sonst so energisch bekämpfte. Allein wenn er sich hier nicht von der Moral der Aufklärung unterscheidet, so muß man doch beachten, daß das letzte Ziel für ihn ist, die Armut so viel als möglich zu beseitigen, und als einen dem Wesen der Gemeinschaft widersprechenden Zustand hinzustellen. Er ist daher weit entfernt, darin eine Veranstaltung der Vorsehung zu erblicken, an der man seine Tugend üben und das Mitleid bewähren kann, wie dies bei anderen Moralisten jener Zeit dargestellt ist.

Um die soziale Pflicht möglichst stark hervorzuheben und es irgendwie zu verhüten, daß der letzte Zweck der Armenpflege, die Aufhebung der Not, vernachlässigt wird, wendet er sich mit drastischen Worten gegen die „süße Wonne des Wohltuns" (Gellert, Bahrdt) und das Schwelgen in sentimentalen Rührungen. In dieser Betonung der Armenpflege als einfache Pflicht gegen die Gemeinschaft und gegen die Arbeit liegt doch ein großer Fortschritt, wenn man sie mit den oberflächlichen Ratschlägen z. B. eines Reinhard oder Ammon vergleicht.

Noch mehr tritt dies im dritten Teil der Predigt hervor. Zwar die erste Forderung: Keine private Ausübung der Armenpflege, sondern alles durch die Gemeinschaft zur Vermeidung aller Schäden einer „ungeordneten und unzusammenhängenden Wohltätigkeit", war in jener Zeit in der Theorie nicht mehr neu; praktisch war sie natürlich noch nicht durchgeführt, und ist es — heute noch nicht. Gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts schon hatte vielmehr die Armenpflege in einzelnen Gegenden Deutschlands eine feste Organisation mit individualisierender und prophylaktischer Tätigkeit erhalten, wie denn überhaupt hier an ein Wort Uhlhorns zu erinnern ist: „Wir sind gewohnt, etwas von oben herab auf die Aufklärungszeit hinzusehen, als ob sie gerade in bezug auf die Liebestätigkeit weit hinter unserer Zeit zurückstände, das ist völlig irrig, im Gegenteil, je mehr man ins einzelne geht, desto mehr erkennt man, daß diese Zeit eine überaus rege Liebestätigkeit aufweist." Aber eben Uhlhorn muß von der Kirche zugeben, daß sie in der Armenpflege völlig zurückgetreten sei. Die Armenpflege war allein Sache der bürgerlichen Kommune, die Kirche wirkte noch durch Kollekten mit, aber einen eigentlichen Einfluß auf die Praxis hatte sie zumeist nicht. Uhlhorn gibt in diesem Zusammenhang denselben Grund an wie Schleiermacher: ein Gemeindeleben gab es nicht mehr, und so konnte auch von einer Gemeindearmenpflege nicht die Rede sein. Schleiermachers Gedanke ist nun der, daß die bürgerliche Armenpflege völlig verschwinden solle zugunsten einer von der kirchlichen Gemeinde einzurichtenden. Die beiden von ihm angeführten Gründe, daß es denjenigen, die mit ihrer Hilfe eintreten wollen, leichter sei zum Geistlichen als zum bürgerlichen Armenvorstand zu gehen, sowie daß die Armenpflege der Kommune immer ein weitläufiges Geschäft werde mit zu strengen Formen und Gesetzen, sind nicht durchschlagend.

Gerade dieser Teil der Predigt muß aber damals einen besonderen Eindruck hervorgerufen haben. Im Vorwort zur zweiten Auflage bemerkt er, daß um die öffentliche Wohltätigkeit verdiente Männer ihn gebeten hätten, seine Meinung über die Übertragung an die Kirche näher auseinanderzusetzen. Nur zwei Einwände wolle er jetzt zurückweisen, einmal daß es in kleinen Orten mit einer Kirchengemeinde ganz gleichgültig sei, ob die Armenpflege von der bürgerlichen oder von der kirchlichen Gemeinde besorgt werde. Darauf entgegnet er, daß in den wenigsten Fällen an solchen Orten für die kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten dieselben Bevollmächtigten gewählt würden. Ein zweiter Einwand war der Hinweis auf die Verschiedenheit der einzelnen Gemeinden in den Städten hinsichtlich der Verteilung von Reichen und

Armen. Diesen sucht er mit dem Vorschlag zu entkräften, daß in gemeinschaftlicher Beratung sämtliche Kirchengemeindevorsteher festsetzen sollten, wie weit die wohlhabenderen Kirchspiele die ärmeren unterstützen könnten. Unter dieser Voraussetzung sei die Sache ausführbar.

Seine Vorschläge über die Auflösung der bürgerlichen Armenpflege haben heute, wo es sich um das richtige Zusammenarbeiten von privater, öffentlicher und kirchlicher Armenpflege handelt, nur noch historische Bedeutung. Aber daß er so warm für die Pflicht der organisierten Kirche zur Armenpflege eingetreten ist, — wohl durch die Verhältnisse in der Brüdergemeine und durch die Einrichtungen in der älteren reformierten Kirche bestimmt — das muß besonders hervorgehoben werden, da „für die lutherische Kirche die Armenpflege damals etwas völlig Neues war" (Uhlhorn) und von den neueren Kirchenordnungen zuerst wieder die Rheinisch-Westfälische von 1835 die Frage in Erwägung gezogen und zu lösen versucht hat.

So viel ich sehe, hat Schleiermacher den Gegenstand sonst nur selten in seinen Predigten und Schriften berührt (Grundlinien S. 306). Im Jahre 1820 hat er in einer Predigt über act. 11, 27—30 als das Wesen jedes christlichen Vereins zur gegenseitigen Unterstützung bezeichnet, daß er, mehr als an Abhilfe der äußeren Not an sich, immer an den höheren Zweck zu denken habe, da die christliche Wohltätigkeit bei dem Leiblichen das Geistige beachte und das Leibliche auf das Geistige beziehe (X, S. 133 ff.).

Im Jahre 1832 hat er über denselben Text noch einmal gepredigt (III, Nr. 33). Er wiederholte hier die eben mitgeteilte Ansicht, schickt aber eine breiter ausgeführte Darlegung über das Wesen der „bürgerlichen" Wohltätigkeit voraus. Der eigentliche Grund sei das einfache Gefühl des ausgleichenden Rechts; die Tugend der Wohltätigkeit demnach nur ein Werk der Not, und das Höchste und Würdigste sei, daß sie als solche mit der Zeit aufhörte! Ebenso, einige Sonntage früher III, Nr. 30: Armut entsteht durch den größeren Verkehr und die Zunahme der Kultur; die, welche den Vorteil davon haben, müssen ausgleichen, was den anderen zum Nachteil dient. Diese Pflicht wird nicht besser erfüllt, als wenn sie zurückgeführt wird auf ein verständiges und wohl berechnetes Zusammenwirken menschlicher Kräfte. Etwas Besonderes liegt also darin nicht, da, wenn auch nicht der Unterschied zwischen einem geringeren und größeren Wohlstande, so doch die Armut d. h. der Druck des eigentlichen Mangels mehr und mehr aufhören soll.

Literatur.

G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit seit der Reformation, 1890.
G. Uhlhorn, Die kirchliche Armenpflege, Göttingen 1892.
Von Predigten aus jener Zeit über dieses öfters behandelte Thema nenne ich nur drei, von Predigern, die Schleiermacher bekannt waren:
R. Eylert, Zwei Predigten über den Schaden des öffentlichen Straßenbettels und den Nutzen einer zweckmäßig eingerichteten Armenanstalt, 1799; und: Wie edel es sei, bei eigener Not sich der größeren Not der Armen zu erbarmen, 1808; abgedruckt auch in „Worte der Belehrung und des Trostes", 1808, S. 261.
F. S. G. Sack, Predigt von einigen der gewöhnlichsten Irrtümer in Ansehung des Almosengebens, 1791.

NB. In bezug auf den folgenden Abdruck der ersten Ausgabe sei hier noch bemerkt, daß die Angaben am inneren Rand „Pr. I . . ." mit Seitenzahl sich auf die Gesamtausgabe der Predigten beziehen, und zwar I^1 auf die erste Auflage von 1834, I^2 auf die zweite von 1843.

Predigten

über

den christlichen Hausstand

von

F. Schleiermacher.

Berlin 1820.
Gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

Vorrede.

(Zur ersten Auflage.)

Diese Predigten sind bereits im Jahre 1818 gehalten, und ich bin seitdem so oft über den Druck derselben angesprochen worden, daß sie schon eher würden erschienen sein, wenn meine Geschäfte mir eher gestattet hätten, an die Nachschriften einiger jungen Freunde die letzte Hand zu legen. Sie mögen aber leicht, eben weil soviel Zeit dazwischen liegt, ihrer ursprünglichen Gestalt bei der letzten Bearbeitung minder ähnlich geblieben sein, als die meisten ihrer Vorgänger, zumal ich auch kein Bedenken getragen habe, kleine Zusätze und Erläuterungen wissentlich einzuschalten. Mögen sie etwas beitragen, christliche Gottseligkeit in der Stille des häuslichen Lebens zu erwecken und zu fördern: so wird die Absicht derer erreicht sein, welche ihre Bekanntmachung gewünscht haben.

Berlin, den 13. April 1820.

F. Schleiermacher.

I.

Über die Ehe. Erste Predigt.

Am zweiten Sonntag nach Trinitatis.

Pr. I¹, 571 I², 553] Als wir vor kurzem, meine andächtigen Freunde, den jährlichen Kreis unserer christlichen Hochfeste beschlossen, sprach ich euch den Wunsch aus, die heilige Bewegung, die unser Herz in diesen Zeiten erfahren, möge nicht mit ihnen zugleich verschwinden, sondern der Eindruck davon uns auch in der andern Hälfte des Jahres begleiten, damit ein lebendigeres Gefühl von der Gemeinschaft mit dem Erlöser und ein vollerer Genuß dessen, was durch ihn der ewige Vater getan, auch ohne außerordentliche festliche Anregung sich in uns erhalte. Wenn wir fragen, warum das nicht geschieht, so hören wir gewöhnlich die Antwort: ja, es sei das Leben, welches uns immer wieder von der Erhebung zu Gott zurück- und in das Getümmel der Welt hineinziehe. Allein, m. Gel., woraus besteht denn dieses Leben, dem wir so gern die Schuld beimessen möchten von unserm abnehmenden frommen Gefühl, von unserer Unstetigkeit und Flüchtigkeit? Es besteht ja aus nichts anderem, als aus eben den natürlichen Verhältnissen, die Gott der Herr selbst 1

Die Einleitung der ersten Predigt leitet zugleich die ganze Serie ein. Daher 1: Die allgemeinste Form des Problems: Wenn die innere Erhebung zu Gott durch das äußere Leben, d. h. durch die von Gott gegebenen häuslichen Verhältnisse gestört wird, so liegt der Fehler in einer verkehrten Gestalt dieser Verhältnisse.

gegründet hat, aus denen die christliche Gemeine sich erbauen muß, und in welchen alle Segnungen der wahren christlichen Frömmigkeit Wurzel fassen und sich weiter verbreiten sollen. Wie kann also dieses Leben uns abziehen von der Gemeinschaft mit Gott und mit dem Erlöser, da es nur sein heiliger Leib selbst ist, der von seiner Lebenskraft durchdrungen sein soll? Muß [Pr. I¹, 572] nicht, wenn dies wirklich geschieht, der rechte Verstand von diesen Verhältnissen verloren gegangen sein, oder Eitles und Verkehrtes, was sich daran gehängt, uns das wahre Wesen derselben verdunkelt haben?

2 Darum habe ich geglaubt, es möchte nicht überflüssig sein, wenn wir einmal die festlose Zeit des kirchlichen Jahres dazu anwendeten, das Hauptgewebe unserer Lebensverhältnisse zu überschauen, sie im Spiegel des göttlichen Wortes zu betrachten, um [Pr. I², 554] uns den christlichen Verstand derselben zu erneuern und uns das Bewußtsein zu beleben, wie sie, weit entfernt, uns von der Gemeinschaft mit Gott und von der frommen Liebe zum Erlöser zurückzuziehn, beide vielmehr in uns selbst befestigen und durch uns in andern erregen sollen.

3 Diese Reihe von Betrachtungen wollen wir heute beginnen mit demjenigen, was der Grund aller anderen, einfacheren sowohl als verwickelteren, Lebensverhältnisse ist, nämlich mit dem heiligen Bunde der Geschlechter, den wir als die erste Stif-

---

Demnach entsteht 2: Die allgemeine Aufgabe, das Verständnis für ihre christliche Gestalt zu wecken, damit die Gemeinschaft mit Gott durch sie nicht gestört, vielmehr gekräftigt wird. Der Lösung dieser Aufgabe dienen alle folgenden Predigten.

3: In den beiden ersten Predigten wird die Lösung an der Grundlage aller natürlichen Lebensverhältnisse, der Ehe, versucht. —

Nach der damaligen kirchlichen Sitte pflegte der Prediger den Text erst nach einer ersten Einleitung, die mit dem Unser Vater schloß, zu verlesen. Eine zweite kürzere Einleitung führte dann vom Text zum Predigtthema. Doch bildet die ganze Einleitung bis zum Thema bei Schleiermacher ein geschlossenes Ganzes, so daß der Text ebensogut an den Anfang gestellt werden könnte.

tung Gottes, nachdem der Mensch durch das Wort seiner Allmacht hervorgegangen war, ansehen müssen. Aus diesem heiligen Bunde entwickeln sich alle andern menschlichen Verhältnisse; auf ihm ruht das christliche Hauswesen, und aus diesen bestehn die christlichen Gemeinen; auf ihm beruht die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes, und also auch die Fortpflanzung der Kraft des göttlichen Wortes von einem Geschlecht auf das andere. So laßt uns denn diese Grundlage der ganzen christlichen Kirche heute in dem Licht des göttlichen Wortes betrachten.

Text. Ephes. 5, 22—31.

Die Weiber seien untertan ihren Männern als dem Herrn; denn der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie auch Christus das Haupt ist der Gemeine, und Er ist seines Leibes Heiland. Aber wie nun die Gemeine ist Christo untertan, also auch die Weiber ihren Männern in allen Dingen. Ihr Männer, liebet eure Weiber, gleichwie Christus auch geliebet hat die Gemeine, und hat sich selbst für sie gegeben, auf daß er sie heiligte, und hat sie gereiniget durch das Wasserbad im Wort, auf daß er sie ihm selbst darstellte, eine Gemeine, die herrlich sei, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder des etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich. Also sollen auch die Männer ihre Weiber lieben als ihre eignen Leiber. Wer sein
[Pr. I¹, 573] Weib liebet, der liebet sich selbst; denn niemand hat jemals sein eignes Fleisch gehasset, sondern er nähret es und pfleget sein, gleichwie auch der Herr die Gemeine. Denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebeine. „Um deswillen wird ein Mensch verlassen Vater und Mutter und seinem Weibe anhangen, und werden die zwei Ein Fleisch sein.“

[Pr. I², 555] Die Hauptsache in diesen Worten ist für uns, m. a. Fr., das- 4
jenige, woran wir auch bei Einsegnung der Ehe die christlichen Brautpaare auf mannigfaltige Weise zu erinnern pflegen, daß nämlich, indem uns hier der Apostel in der Darstellung der christ-

4: Das spezielle Problem der ersten Predigt in Verbindung mit dem Text und mit der allgemeinen Aufgabe ist: Inwiefern führt die Ehe den Christen nicht von der Gemeinschaft mit Gott weg? Wie verhält sich Ehe und frommes Leben in Gott? Welches ist somit die christliche Eheführung?

lichen Ehe die innerste Tiefe der Liebe aufdeckt, auf welche der ganze Bau der Kirche gegründet ist, er uns zugleich auf das heilige Verhältnis zwischen Christo und seiner Gemeine zurückführt. Denn daraus sehen wir deutlich, daß in der [Ehe als der] ursprünglichen Wurzel alles geselligen Lebens nichts sein soll, was uns von Christo, dem Herrn, abziehen könnte; wir werden vielmehr angewiesen, in der Ehe alles auf jenes große Verhältnis unseres Herzens zum Erlöser zu beziehen. Wir werden aber des Apostels Gedanken

von der christlichen Führung der Ehe

am besten erreichen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei Stücke seiner Beschreibung hinlenken:

I. wie er uns in der christlichen Ehe ein Irdisches und ein Himmlisches zeigt, welches eins ist, und

II. wie er uns darin eine Ungleichheit zeigt, die sich wieder in die vollkommenste Gleichheit auflöset.

I.

Zuerst also, m. Fr., laßt uns darauf sehen, wie das Irdische und das Himmlische, welches uns der Apostel in seiner Beschreibung von dem Bunde der christlichen Ehe aufstellt, ganz und gar eines ist und nicht voneinander getrennt werden kann.

A 1 a Das Irdische zunächst hält er uns vor in den Worten: „Ein Mann wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und werden die zwei ein Fleisch sein.“ Gewiß stärker

I: Der erste Teil gibt die Lösung des Problems im allgemeinen: Die Ehe hat allerdings eine irdische und eine himmlische Seite; aber zwischen beiden besteht kein Gegensatz. Den Beweis führt der Prediger, indem er in der ersten Unterabteilung A von der irdischen Seite ausgeht, in B die himmlische Seite beschreibt, aber nun jedesmal zuerst das Wesen der betr. Seite, dann ihren (relativen) Wert, d. h. ihre notwendige Ergänzung durch die andere Seite darstellt.

A 1 Die irdische Seite wird a: nach ihrem Begriff mit den Textesworten kurz angedeutet,

und vollkommener kann auch schon dieses Irdische nicht dargestellt werden, und ein reineres Maß können wir nicht finden,
[Pr. I¹, 574] um die mannigfaltigen Abstufungen ehelicher Zustände danach zu beurteilen, welche wir in der uns umgebenden Welt, auch der gesittet sein wollenden, überall wahrnehmen.

Denn leider, wie oft sehen wir nicht unter Christen die Ehe b auch von dieser irdischen Seite betrachtet in einer wahrhaft gräßlichen Gestalt! Die zwei, die ein Fleisch sein sollen, in Zorn gegeneinander ergrimmt, durch Zwiespalt und Streit getrennt, den sie nicht nur nicht vermeiden, sondern, sind sie erst bitter gegeneinander geworden, geflissentlich aufsuchen; und daß
[Pr. I², 556] da nicht zwei ein Fleisch geworden sind, darf nicht erst gesagt werden! Wie oft sehen wir nicht die Ehe in einer ängstlichen Gestalt, wenn ohne alle freudige Überzeugung einer inneren Zusammengehörigkeit jeder Teil sich behutsam in seinen Schranken hält, durch zuvorkommendes Wesen, durch Nachgiebigkeit, durch entsagende Aufopferung alle Gelegenheit zum Streit zu vermeiden sucht, und die zarteste Höflichkeit die Stelle der wahren Liebe womöglich vertreten soll. Und daß auch hier nicht zwei ein Fleisch geworden sind, wenn das eine sich nur wohl befindet, wo das andere sich zwingt; daß hier kein wahres Anhangen ist, sondern nur ein sorgfältig gehaltener Vertrag, das sehen wir leicht. Wie oft sehen wir nicht die Ehe in einer widrigen Gestalt, wenn Eheleute zwar einträchtig leben und ruhig, aber nur durch die Länge der Zeit aneinander gewöhnt, und weil jeder so wenig als möglich Ansprüche an den andern macht und seine Befriedigung [mehr] in andern Verhältnissen des Lebens und in anderm geselligen Zusammensein zu finden weiß. Daß auch in einer solchen gleichgültigen und toten Verbindung die zwei nicht ein Fleisch sind, denn das ist doch ein Lebendiges, das ist gewiß;

b: mit der Darstellung des Gegensatzes (unglückliche Ehe und Konvenienzehe: Streit in der Ehe — gräßliche Gestalt; rücksichtsvolle Höflichkeit — ängstliche Gestalt; gleichgültiges Nebeneinanderhergehen — widrige Gestalt)

daß da kein solcher innerer Drang gewaltet haben kann, der Vater und Mutter verläßt, um gerade dem Manne, dem Weibe anzuhangen, und auch das also nicht die irdische Seite einer christlichen Ehe ist, das ist wohl gewiß genug.

c Doch was soll ich euch noch mehr solche Bilder vorhalten, und nicht lieber kurzweg sagen, daß überall, sofern in dieser innigsten Gemeinschaft noch jeder seine eigne Lust hat und sein eignes Leid, mag er auch immerhin mehr auf das sehen, was des andern ist, als auf sein eignes; überall, sofern noch das Weib sich selbst ermahnen muß, stille zu sein, und der Mann sich selbst ermahnen muß, dem schwächeren Teil seine Ehre zu geben, und wenn auch diese Ermahnungen auf das sorgfältigste befolgt würden; überall, sofern es noch entgegengesetzte Wünsche und Bestrebungen auszugleichen gibt, und wenn diese Ausgleichungen auch nie fehlten, ja, immer auf [Pr. I¹, 575] die feinste Weise geschähen — da überall sei das Wort des Apostels noch nicht erfüllt, da throne nicht und habe auch nie gethront die wahrhaft einsmachende Liebe.

A 2 Aber, m. gel. Fr., wenn wir uns auch denken, ein Band der a Ehe, von seiner irdischen Seite angesehen, entspreche ganz dem tiefen Sinn jener apostolischen Worte vom eins gewordenen Leben der Liebe; ja, denkt euch, es brauche ein Teil gar nicht sich selbst zu vergessen in der Liebe zum andern, es werde von jedem jede Bewegung des andern Herzens aufgenommen und [Pr. I², 557] geteilt, es richte schon eine unwillkürliche Ahnung von den Wünschen des einen auch den andern auf denselben Gegenstand, es werde keine Freude einseitig genossen und kein Schmerz einseitig gefühlt, gleiche Lust und gleiches Streben erfülle die Ge-

näher beschrieben; und endlich c: in positiv zusammenfassendem Schluß dem Wesen nach klar bestimmt: Die höchste irdische Seite der Ehe ist Gemeinschaft der Welterlebnisse durch einigende Liebe.

A 2: Ihr Wert aber ist doch sehr beschränkt a: (zugleich Ergänzung von A 1 c) auch ihre edelste Form hat nicht die Gewähr der Dauer;

müter, es bestehe ein wahrhaft gemeinsames Leben, ja, in dem Gefühl eines wahren Zusammengehörens werden auch die Tage der Widerwärtigkeit so würdig getragen, daß, wenn sie einst vorüber sind, man sich freuen wird, sie durchlebt zu haben: dies alles sei so, und eine Ehe von dieser Seite dem Worte des Apostels ganz entsprechend; aber, wenn sie nichts weiter sein soll als dies, so werden wir schwerlich hoffen dürfen, daß sie auch nur dieses bleibe, sondern immer zu glauben geneigt sein, wie es ja auch oft geschieht, dieser schöne Einklang sei nur der Glanz der ersten Neigung, der je länger je mehr verbleichen werde, wenn ein ruhiger und gewöhnlicher Zustand auf die gewaltigere Aufregung der Gemüter folgt. Ja, ein so gestalteter b
Bund ist selten und schön, und viel Gutes von allerlei Art kann daraus hervorgehen: aber hat diese irdische Vollkommenheit nicht ihren Grund in einer höheren, so fehlt ihr [immer noch] die rechte Haltung, so entspricht auch die Ehe noch nicht ganz dem Bilde, welches uns der Apostel vorzeichnet: denn wir vermissen noch immer die Ähnlichkeit mit dem Verhältnis Christi zu der Gemeine.

Denn das ist die andere Seite des apostolischen Bildes; an B 1
den erinnert es uns, der die Gemeine so geliebt hat, daß er sich a
selbst für sie hingegeben, auf daß er sie heiligte. Seht da, m. Fr., das ist die himmlische Seite der christlichen Ehegemeinschaft: ihr höheres Ziel ist dieses, daß einer den andern heilige und sich von ihm heiligen lasse.

Nehmet ihr dieses hinweg, so fehlt jener Übereinstimmung b
so sehr ein würdiger Gegenstand, daß sie sich doch wieder in

---

b: sie entspricht nicht dem christlichen Ideal (Text). So hat Schleiermacher unmittelbar zur nächsten Gedankengruppe hinübergeleitet.

B 1 verläuft in derselben Gedankenentwicklung wie A 1;

a: Begriff der himmlischen Seite mit den Textesworten (Ähnlichkeit mit dem Verhältnis Christi zur Gemeinde) angedeutet;

b: Beweis vom Gegenteil aus;

nichts auflösen muß. Oder was für ein bedeutender Gewinn käme denn aus einer so engen Gemeinsamkeit des Lebens, wenn sie sich immer nur aus dem äußern Leben zu nähren und auf dasselbe zu wirken suchte? Das Zwiefache wäre denn doch [Pr. I¹, 576] nichts Besseres als das Einfache! Ob jeder für sich allein, oder zwei für einander und untereinander verbunden, ein solches gemäßigtes, heiteres, gebildetes, aber immer doch nach dem Maßstabe des Christen nur sinnliches und in einem höheren Sinne geistloses Leben führten; — den Unterschied könnten wir so hoch nicht anschlagen, und so wäre auch von der Ehe so Großes nicht zu rühmen, wie der Apostel tut. Heiterkeit und Anmut des Lebens auch mit wenigen äußeren Hilfsmitteln ent- [Pr. I², 558] wickeln, in jeder Art von Streit und Anfechtung Mäßigung bewahren — wie denn die eheliche Liebe eben dieses so vorzüglich bewirkt —, dies ist wohl etwas Schönes und Großes: aber für uns Christen doch nicht an sich, sondern nur inwiefern alle Vermögen und Tätigkeiten der menschlichen Seele Werkzeuge des göttlichen Geistes sind, und um dies zu bleiben, auch ihren rechten natürlichen Ton haben und in fester Stimmung behalten müssen. Und hätten wir an einer rechten christlichen Ehe keine andere Freude als die, daß sie uns ein wohlklingendes Spiel natürlicher Kräfte zeigte, und wäre die eheliche Liebe nur darauf gerichtet, als auf ihr höchstes Ziel: so wüßte ich da keine Ähnlichkeit mit dem Verhältnis zwischen Christo und seiner Gemeine zu finden.

c Das aber ist erst die christliche Liebe in der Ehe, daß beide durcheinander immer mehr erregt werden im Geist; daß immer mehr in der Natur des einen durch den andern gebändiget werde und gemildert, was sich der Einwirkung des Geistes widersetzt; daß jeder den andern durch seine Kraft hebe und

c: zusammenfassender Schluß: Die himmlische (christlich-sittliche) Seite ist nach ihrem Wesen gemeinsame Heiligung zur Gottesgemeinschaft (ergänzende Wiederaufnahme von A 2).

trage, wenn er in dieser Hinsicht schwach werden will; jeder sich in dem Auge des anderen reiner spiegle, um zu sehen wie er gestaltet sei in bezug auf die Gemeinschaft mit Gott, kurz: daß jeder in dieser Verbindung die Kraft des Geistes erhöht fühle und gesteigert, wie sie es sonst nicht sein könnte. Wenn so das gemeinsame Leben in der ganzen Wärme und Fülle der mannigfaltigen Segnungen, die Gott diesem Stande zugeführt hat, nicht als das Irdische gefühlt und genossen wird, sondern das Gefühl beide durchdringt: Unser Wandel ist im Himmel; wenn die gegenseitige Liebe durch die gemeinsame höhere Liebe zum Erlöser so geheiligt wird, daß das Weib zum Manne sagen mag: Du bist mir wie Christus der Gemeine; und der Mann zum Weibe: Du bist mir wie die Gemeine Christo; wenn sich diese Liebe immer mehr befestigt, je mehr sich durch die Erfahrung bewährt, daß in vereinter Kraft beide sich mit verdoppelten Schritten dem gemeinsamen Ziele der Heiligung
[Pr. I¹, 577] nähern: das, m. Fr., ist die himmlische Seite der christlichen Ehe. Und von solchen Ehen mögen wir mit Recht sagen, daß sie im Himmel geschlossen sind; denn es ist der geheimnisvolle Zug des Geistes selbst gewesen, der dem Manne sein Weib und dem Weibe ihren Mann zuführte, das unerklärliche, aber wahre und täglich mehr sich bewährende Vorgefühl, daß jeder dem andern vorher bestimmt sei als ihm besonders
[Pr. I², 559] angehörig, als das eigentümlichste Gut, als der kräftigste Genosse auf dem gemeinsamen Wege. Wo aber dieses fehlt, sei auch alles andere noch so schön und preiswürdig, da fehlt doch die rechte Treue und Zuverlässigkeit, und mit ihr der rechte christliche Gehalt des ehelichen Lebens.

Aber eben wie jenes Irdische, m. Fr., nichts ist ohne dieses B 2
Himmlische, so kann auch dieses Himmlische nicht sein a

Nun wird in B 2 das Verhältnis umgekehrt: auch die himmlische (christlich-religiöse) Seite der Ehe ist nichts ohne die anfangs beschriebene allgemeinsittliche Aufgabe; a: Behauptung;

ohne jedes Irdische, nicht ohne die innigste Gemeinschaft der Freuden und Leiden, der Sorgen und Werke dieser Welt.

b Es ist ein alter Wahn, unter uns schon lange dafür erkannt, in früheren Zeiten aber weit in der christlichen Gemeine verbreitet, daß nämlich der Christ, um sich den Einwirkungen des Geistes hinzugeben, um seiner Seelen Seligkeit zu schaffen und in diesem Leben schon etwas Höheres zu gewinnen als das Vergängliche, am besten tue, sich so weit als möglich von der Welt zurückzuziehen und mit ihren Freuden und Geschäften auch ihre Leiden und Sorgen zu fliehen. Aus diesem Wahn, als ob das Himmlische in dieser Welt sein könnte und wohnen gesondert von dem Irdischen, entstand jene lange und verkehrte Verachtung des heiligen Standes der Ehe selbst, aus der so viel Verwirrung und Untugend hervorgegangen ist: und nun, nachdem wir lange eingesehen, keiner sei zu gut, um dieses von Gott verordneten Gnadenmittels zu bedürfen, wie sollten wir diesen Stand selbst aufs neue in jenen Wahn eintauchen? Denn das geschieht doch, wenn man behauptet, der einzelne Mensch zwar nicht, aber doch die zwei vereint hätten das vollkommenste Recht, eben weil sie einander genug zu sein verständen, sich auch so weit als irgend möglich von der Welt abzusondern und für sich abzuschließen; dieser Wahn wird doch erneuert, wenn man meint, der Bund der Liebe werde durch ein vielseitig wirksames Leben nicht geheiligt, sondern entweiht; nicht bereichert, sondern eines großen Teils der ihm zugedachten Freuden beraubt. Ein gefährlicher Irrtum! Denn auch die innigste Liebe kann nur in dem Maß den Menschen [zum Guten] zurüsten und [vom Bösen] reinigen, als er seinen ganzen Beruf zu erfüllen trachtet und sich keinem Teile seiner Bestimmung entzieht; und nur insofern können zwei von Gott [Pr. I¹, 578]

b: Beweis aus dem Gegenteil, der Loslösung des Himmlischen vom Irdischen mit seinen Folgen (Rückfall in katholische Ansichten, Nachteile für die gemeinsame Aufgabe der Heiligung).

vereinte Menschen einander genug sein, als ein tätiges Leben für jeden die Versuchungen und Prüfungen herbeiführt, gegen welche sie sich gegenseitig verwahren sollen, und beider Augen schärft, um die Tiefen des Herzens zu erforschen und das Verborgene zu durchschauen. Eine bedenkliche Verblendung! Denn auch an der geliebtesten Seele können wir Freude und
[Pr. I², 560] Lust auf die Länge nur haben, wenn wir sie in ihrer natürlichen Tätigkeit erblicken, und, hat die Zeit die ersten Blüten abgestreift, die Früchte des Lebens darunter reifen sehen!

Wie weit ist aber auch dieser Wahn entfernt davon, durch c
des Apostels Worte gerechtfertigt zu werden! Denn wenn dieser uns verweiset auf das Verhältnis Christi und der Gemeine, ist etwa deren Bund gegründet auf ein süßlich beschauliches Leben? Mußte der Herr nicht Mühe haben, um die Tausende zur Beute davon zu tragen? Und besteht seine Gemeine nicht aus den Knechten, die nur selig sind, wenn der Herr sie zu jeder Stunde wachend findet? Und wenn der Apostel sagt, die Weiber sollen untertan sein ihren Männern, hat ihm dabei jene zurückgezogene Stille vorgeschwebt, in welcher vielmehr am natürlichsten jeder Unterschied von Gebieten und Gehorchen sich aufhebt, indem jedes Herrschenwollen nur eine schlechtbegründete Laune sein könnte? Vielmehr hat er unleugbar an die notwendigen Beziehungen gedacht, worin jeder christliche Herd zu der größeren Haushaltung einer bürgerlichen Gesellschaft steht, für welche der Mann allein das Hauswesen vertritt und also auch in bezug auf dieselbe walten und ordnen muß, und an welcher das Weib nicht unmittelbar, sondern nur durch ihr Verhältnis zum Manne teilnimmt. Indem nun der Apostel uns die Ordnung als Gebot aufstellt, welche sich hieraus von selbst entwickelt: so zeigt er uns dadurch, es sei Gottes Wille, daß jedes christliche Haus-

c: Positiver Beweis im Anschluß an den Text,
Christus und die Gemeinde,
Verhältnis von Mann und Frau;

wesen in jene größere Ordnung der menschlichen Dinge verflochten sein und also auch durch würdige Tätigkeit seine Stelle darin ausfüllen solle. Darum auch wird — ohne Rücksicht zu nehmen auf die Verschiedenheit des Standes und die größere oder geringe Leichtigkeit, sich den anstrengenden Arbeiten in der Gesellschaft zu entziehen — jeder angehende christliche Ehemann wörtlich erinnert an die göttliche Ordnung, daß der Mann im Schweiß seines Angesichts soll sein Brot essen, und jede angehende Ehefrau, daß ihr nicht nur bestimmt ist, mit Schmerzen Kinder zu gebären, sondern auch mit angestrengter [Pr. I¹, 579] Sorge und Aufmerksamkeit ihrer und des ganzen Hauswesens zu warten und zu pflegen.

d Und dieses, m. gel. Fr., laßt uns daher nicht etwa nur ansehen als ein Werk der Not, oder als eine Unterbrechung unserer geistigen Freuden und Genüsse, welche Gott unserer Schwachheit wegen geordnet hat, damit sie uns nicht zu alltäglich werden und ihren Wert verlieren; sondern wie überall nur im gemeinsamen Leben dem Menschen Glück und Heil erblüht, und erst in einer zweckmäßigen Verteilung der Geschäfte jeder sich seiner Kräfte am bestimmtesten bewußt wird: so gelangen auch wir erst durch diese göttliche Ordnung zum rechten Bewußtsein der Gaben, welche der göttliche Geist in jedem Geschlecht besonders wirkt, und [erst] in ihrem Zusammenwirken für unsern irdischen Beruf finden wir zugleich unsere Arbeit und erfreuen uns unserer Arbeit in dem Weinberge des Herrn. [Pr. I², 561]

II.

Aber eben das, was ich jetzt anführte, um zu zeigen, daß, wenn wir die Kraft und den Segen christlicher ehelicher

d: Schluß von Teil I und Überleitung zu II: Eben diese göttliche Ordnung der Beteiligung am irdischen Leben läßt uns die besonderen Gaben jedes Geschlechts und ihr Zusammenwirken erkennen.

Teil II zieht die Schlußfolgerung aus I und wendet das gewonnene Resultat auf einen zweiten Gegensatz an, auf das Verhältnis von Mann und Frau.

Liebe erfahren sollen, jenes Himmlische nicht darf sein wollen ohne das Irdische, führt mich auf unsere zweite Betrachtung, indem eben darin eine große Ungleichheit erscheint, und daher nötig ist, uns zu überzeugen, daß auch diese sich in die vollkommenste Gleichheit auflöset.

Denn wenn der Apostel sagt: „Die Männer sollen ihre Weiber 1 a
lieben, wie Christus die Gemeine geliebt hat," so wissen wir ja, daß das eine Liebe ist, welche Gegenliebe zwar zuläßt nicht nur, sondern auch fordert, indem wir ja immer ermahnt werden, den wieder zu lieben, der uns zuvor so hoch geliebt hat; daß es aber auch eine Liebe ist, die von einer andern Seite über alle Gegenliebe erhaben ist, indem die Gemeine Christo ihrem Erlöser nichts vergelten kann und nichts für ihn tun, sondern nur sich immer reiner und vollkommener von ihm erlösen lassen. Kann nun ebenso das Weib nichts wieder tun für ihren Mann, sondern immer nur von ihm annehmen: so steht die Sache des Weibes zu ihrem Mann schlimm, und die Frau bleibt immer im Nachteil. Und wenn es heißt, die Weiber seien untertan ihren Männern als dem Herrn, denn der Mann ist des Weibes Haupt gleich wie Christus der Gemeine, und das Weib also soll immer untertan sein, der Mann aber darf allein gebieten, wie ja die Gemeine nie und nirgend über Christum gebieten kann, sondern er immer und in jeder Hinsicht der Herr bleibt: so
Pr. I¹, 580] steht es auch insofern schlimm um das Verhältnis des Weibes zu ihrem Manne. Und ebensowenig möchten auch wir Männer zufrieden sein mit der Stelle, die uns hierdurch angewiesen wird,

Auch das hier vorhandene Problem, die Ungleichheit zwischen beiden, löst sich in vollkommene Einheit auf; so wird auch dadurch die Behauptung erwiesen, daß eine christliche Ehe nicht von Gott wegführt.

Abschnitt 1 entwickelt das Problem selbst.

a: Die Frau bleibt scheinbar immer im Nachteil,
Unterschied der Gegenliebe,
Untertansein,
Stellung des Mannes;

weil wir wohl fühlen, daß wir sie so nicht ausfüllen können, und daß, je mehr die Ehe ein Bund geistiger Liebe sein soll, um desto weniger wir uns rühmen können, so weit hervorzuragen über unsere Weiber wie Christus über die Gemeine.

b Aber auch damit möchten wir uns wohl nicht begnügen, wenn [Pr. I², 562
uns jemand sagte, das rede der Verfasser unseres Briefes aus jenen Zeiten heraus, wo teils der Bund der Ehe erst anfangen sollte ein Bund geistiger Liebe zu sein, teils das weibliche Geschlecht noch weiter zurückstand hinter dem männlichen, und es müsse daher die Rede etwas anders gewendet, nicht so genau genommen werden, wenn sie der gegenwärtigen Zeit solle angemessen sein. Denn wir mögen nicht gern, daß uns etwas erst anders gewendet werde, was wir finden in Gottes Wort; noch mögen wir uns erlauben, es nicht so genau damit zu nehmen, aus Furcht, wir möchten im Klügeln und Deuteln des rechten Trostes aus dem göttlichen Worte verlustig gehen. Darum laßt uns nur um so tiefer in den Sinn dieser Worte des Apostels einzudringen suchen, und damit uns das gelinge, müssen wir sie recht in ihrem Zusammenhange betrachten.

2 Um daher bei dem letzten anzufangen, m. a. Fr., so laßt uns zu den Worten, daß die Weiber untertan sein sollen den Männern, und daß der Mann des Weibes Haupt ist, die hinzunehmen, welche uns an die [biblische Erzählung von der] ersten Einführung dieses heiligen Bundes der Geschlechter in die Welt erinnern, daß nämlich der Mann Vater und Mutter verlassen wird und wird seinem Weibe anhangen. Wie ist in diesen Worten, welche die allgemeine göttliche Ordnung beschreiben, doch so deutlich hingewiesen auf eine Kraft, welche von dem weib-
a lichen Gemüt ausgeht und sich des männlichen bemächtiget. Der

b: Die Frage darf nicht gelöst werden durch Umdeutung des Textes;
2: Die Lösung von seiten der Frau aus: Die Anziehungskraft der Frau ist a: bei der Eheschließung und in der Ehe die Voraussetzung der Herrschaft des Mannes;

Mann sucht sich ein Weib, sobald er imstande ist, das väterliche Haus verlassend, von Zucht und Lehre entbunden, ein selbständiges Dasein zu beginnen; er sucht; aber wehe ihm, wenn er willkürlich wählt, sei es daß irgend eine verständige Berechnung ihn leite, oder daß er sich mit der Ungeduld der Leidenschaft über seinen Gegenstand hinwerfe. Keine Sicherheit auf diesem Wege, daß er diejenige gefunden habe, mit der er sich zu dem rechten Leben der Liebe verbinden könne! Nichts was ihm eine Anhänglichkeit verbürgt, die ihn für alles entschädige, was er verläßt und aufgibt! Soll er seinem Weibe anhangen: so muß
[Pr. I¹, 581] von ihr eine Kraft ausgehen, die ihn so festhält, daß er sich alles Suchens erledigt fühle und alles Sehnen gestillt; und eben diese Kraft muß es gewesen sein, welche, unwissend was sie tat, ihn zuerst anzog und fesselte. Aber wenn das Weib das Ja ausspricht, wodurch der Mann ihr Haupt wird, ein frei gesprochenes Ja, ohne welches kein Mann des Weibes Haupt werden soll in christ-
[Pr. I², 563] licher Gemeine: so fühle sie, daß er nach Gottes allgemeiner Ordnung und besonderem Rate ihr Haupt geworden ist durch eine unbewußte und unwillkürliche Wirkung dieser in ihr ruhenden Kraft, und daß für ihr beiderseitiges ganzes Leben von der fortwährenden Wirkung dieser Kraft die rechte christliche Treue, die volle ungeschwächte Anhänglichkeit abhängt, welche einen christlichen Ehebund über alles Vergängliche und Zufällige erhebt und als ein selbst ewiges Werk der ewigen Liebe darstellt, würdig, dem heiligsten und größten Werk derselben verglichen zu werden.

Darum bestehe immerhin unverrückt — und gewiß ungestraft b würden wir sie nicht verrücken — auch die göttliche Ordnung, daß das Weib dem Manne untertan ist, und der Mann des Weibes

b: in der Ehe selbst: in ihrer Sorge für das Haus bietet sie dem Manne die Stärkung für seinen Beruf in den weltlichen Angelegenheiten, wo er der Herrschende ist; auch hier ist das Himmlische die notwendige Ergänzung des Irdischen; (Teil 2 also indirekt eine Mahnung an die Frauen.)

Haupt; sie bestehe, weil eine christliche Ehe nur sein kann in der christlichen Gemeine und in der bürgerlichen Gemeine und in beiden allein der Mann, dem Gott das bindende Wort und die äußere Tat angewiesen, das Hauswesen vertreten kann, das Weib aber sich nie ungestraft unmittelbar in jene größeren Angelegenheiten mischt; sie bestehe — wir finden doch darin keine störende Ungleichheit, sondern diese löset sich auf in die herrlichste Gleichheit. Denn ordnet der Mann auch im Hause alles um so mehr, als es sich genauer auf jene größeren Verbindungen bezieht, waltet er auch draußen ganz allein und schafft dadurch, ohne des Weibes Ab- und Zutun, dem Hause mit Freude und Ehre auch wieder Leid und Sorge: dennoch, kehrt er nur, wie es durch jene erste göttliche Ordnung gesetzt ist, von draußen immer wieder zurück, anhangend dem Weibe, das ihm Gott gegeben; erquickt er sich in dem Bunde treuer Liebe, wo er ermüdet; stärkt er sich, wo er gehemmt war: so fühlt auch das treue Weib in allem, was er tut, ordnet und schafft, ihre Kraft und ihren Segen, und immer stehen beide so gleich vor Gott und in ihrem eignen Bewußtsein da, wie in dem Augenblick, wo, beide durch das gleich freie Ja, der Mann des Weibes Haupt erst wurde und sie ihm untertan.

3 a Und nun, m. gel. Fr., laßt uns auch noch einmal zurückgehen zu jenem Wort, daß die Männer ihre Weiber lieben sollen [Pr. I¹, 582] wie Christus die Gemeine, und das andere dazu nehmen, daß er ist seines Leibes Heiland und daß er sich für die Gemeine hingegeben hat, um sie zu heiligen. Denn wenn wir finden, daß so oft von den Anfängen der Erlösung in denselben Ausdrücken gesprochen wird, in denen wir uns die suchende Liebe des Mannes geschildert haben: wie auch Christus gekommen sei zu suchen, wie er die Herrlichkeit verlassen, die er beim [Pr. I², 564]

II, 3: Die Lösung von seiten des Mannes aus: Die Liebe;
a: Schilderung des Vergleichs im Text;

Vater gehabt, um sich ein eignes Leben und Reich auf Erden zu gründen, und es ganz eigentlich die Kraft der Liebe sei, die ihn herabgezogen zu uns; wie die Seinigen nicht ursprünglich ihn erwählt haben, sondern er sie, nun aber freilich auf das innigste den wieder lieben, der sie zuvor so hoch geliebt hat; endlich wie nun Christus den Seinigen so fest anhange, daß, was sie in seinem Namen bitten würden, er ihnen vom Vater verschaffen wolle, und daß, wie sehr leiblich getrennt, er doch geistig mit ihnen sein wolle immerdar: so trifft uns die Ähnlichkeit gewaltig zwischen jenem tiefen heiligen Geheimnis der Liebe im einzelnen Leben und dem großen Geheimnis der Erlösung, und wir glauben die erhabene Anweisung des Apostels zu verstehen, daß die Männer ihre Weiber lieben sollen wie Christus die Gemeine.

Damit aber nicht jene Ungleichheit uns wieder irre mache, b
als ob nun der Mann allein alles für das Weib tun könne, und das Weib ebensowenig dem Manne wie die Gemeine Christo etwas leisten und ihm wohltun könne; und damit nicht zuerst die Weiber, dann aber um ihretwillen auch die Männer betrübt werden hierüber, als sei zufolge dieser geheimnisvollen Vergleichung auch das nichts, was wir uns eben ausgleichend ausgesprochen haben, daß, wenn gleich der Mann ordne und herrsche, das Weib ihn eben dazu erquicke und stärke: so laßt uns nur bedenken, daß diese Vergleichung [mit Christo] ja unmöglich auf alles gehen und nicht in allen Stücken das Verhältnis des Weibes zum Manne dem Verhältnisse der Gemeine zu Christo gleichstellen kann.

Und wenn wir nun fragen, in welchen denn vorzüglich und c
in welchen nicht, so antworten uns jene Worte: Nicht darin, daß Christus alles ist und wir nichts, und also auch das Weib

b: Zurückweisung einer falschen Deutung und Anwendung des Textes;
c: Worin die Ähnlichkeit besteht: Die befreiende Liebe des Mannes;

in ihrer Verbindung mit dem Manne immer nur hinnehmen kann und alles nur durch ihn sein; sondern darin, daß Christus sich hingegeben hat für die Gemeine, daß er sie heiligte. Diese hingebende Liebe soll der Mann sich zum Vorbild nehmen, gern aus seiner größeren Heimat, der geschäftigen Welt, zur häuslichen Stille zurückkehren, um durch alles, was ihm dort begegnet ist und was er geleistet hat, durch alles, was aus seinem Innern hervorgegangen ist und was darin verschlossen [Pr. I¹, 583] blieb, mitteilend, reinigend, erhebend, auf das Weib seines Herzens zu wirken. Nicht darin liegt die Ähnlichkeit, daß Christus unser König ist, als ob nun dem Manne eine ausschließende und unumschränkte Herrschaft gebühre; sondern darin, daß er ist der Gemeine als seines Leibes Heiland und Erretter. Wie er aber unser Erretter gewesen, wissen wir, daß er uns näm- [Pr. I², 565] lich von der Knechtschaft erlöset hat; denn die Freiheit der Kinder Gottes ist es, zu welcher wir erlöset sind.

d Diese befreiende Liebe nun soll der Mann sich zum Vorbilde nehmen, und so des Weibes Haupt sein, daß er sie immer mehr befreie innerlich und äußerlich von jeder Dienstbarkeit, der sich dieses Geschlecht am leichtesten hingibt, daß er alle Beschränkungen von ihr tue, damit die Kraft des gemeinsamen Lebens ungehindert in ihr walte. Dann wird auch auf dieser Seite die Ungleichheit in Gleichheit aufgelöst werden, auch indem der Mann als das beherrschende Haupt des Leibes sich überall, sowohl mitleidend fühlt mit dem Leibe als auch am schönsten erheitert, am kräftigsten begeistert zu allem Guten, durch die geistige Frische und Gesundheit derjenigen, die mit ihm ein Leben lebt; so daß an beiden immer schneller in Erfüllung gehe, was der Gemeine

d: Folgen: Der Mann wird das Haupt der Frau, indem er ihr dient zur Kraft des gemeinsamen Lebens: Die Ungleichheit löst sich auf (das Irdische ergänzt das Himmlische); die Frau erhält durch den Mann Anteil am öffentlichen Leben. (Teil 3 enthält eine indirekte Mahnung an die Männer.)

in ihrem Verhältnisse zu Christo nur in der weiten Ferne des ewigen Lebens, des wir harren, verheißen ist — daß, wenn vollkommen erschienen ist, was wir sind, wir ihm gleich sein werden, weil wir ihn sehen werden wie er ist — so nämlich, daß, wiewohl in ihrem stillen, bescheidenen Kreise bleibend, das Weib immer mehr dem Manne gleich wird, weil sie ihn in allem seinen Tun und Sein versteht und durchdringt. Wie ja dies in christlichen Ehen die tägliche Erfahrung auf das erfreulichste lehrt und auf diese Weise unsere Frauen an allem, was ihre Männer in den verschiedenen Kreisen des öffentlichen Lebens, so wie der menschlichen Kunst und Wissenschaft verrichten oder bezwecken, ihr billiges Teil auch wirklich genießen und sich dessen erfreuen.

Wenn also auf der einen Seite das Weib zwar untertan ist 4
und sein muß, aber auf der andern immer mehr befreit wird durch den, der sie liebt nach dem Bilde Christi; wenn der Mann zwar das Haupt ist, aber nur insofern, als er dem Weibe anhängt in unverbrüchlicher Treue mit inniger Liebe: so verschwindet jeder Schein der Ungleichheit, als herrsche der eine und sei untergeordnet die andere in dem schöneren und höheren Gefühl einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Lebens, wie auch dem Apostel die himmlischen und herrlichen Bilder verschwinden in dem einen Gedanken, daß zwei eins
[Pr. I¹, 584] sein werden. Wenn so jede Ungleichheit aufgelöst wird in die gleiche und von beiden gleich freudig gefühlte Zusammenstimmung der Herzen; wenn so das gemeinsame Leben zusammengefügt ist zu einer reinen geistigen Einheit, worin das herr-
[Pr. I², 566] liche Bild der alles beseligenden und zur Gemeinschaft mit Gott aufstrebenden Liebe angeschaut wird; wenn so in erhöhter Kraft

4: Zusammenfassung von 2 und 3: Jeder Schein der Ungleichheit verschwindet in dem Gefühl der Gemeinsamkeit des Lebens; das ist die Vollendung der christlichen Ehe.

die gereinigten Herzen zu einem wirksamen Leben sich getrieben fühlen, um an sich und denen, die Gott ihnen gegeben und unter die Gott sie gesetzt hat, das Werk Gottes zu schaffen: so ist das nach dem Sinne des Apostels die Vollendung des heiligen Bundes der Ehe, welcher der Grundstein der Gemeine des Erlösers ist.

Aber alles dieses Herrliche, und was noch weiter aus dem Gesagten zu entwickeln wäre, das wird an einer anderen Stelle der Heiligen Schrift von einem gottbegabten Manne in den gar einfachen Worten zusammengefaßt: „Die Ehe soll ehrlich gehalten werden bei allen." Ja, das laßt uns noch zu unserer Selbstprüfung und Demütigung bedenken. Alles Vortreffliche, was uns der Apostel von der christlichen Ehe vorhält, ist doch wieder nichts anderes, als die schlichte Ehrlichkeit in derselben. Wo in der Ehe nicht Irdisches und Himmlisches auf das innigste verbunden ist; wo nicht beide Teile einander ihre Kräfte leihen, um treu und vollkommen zu sein jedes in seinem Beruf; wo nicht aller Unterschied sich immer mehr ausgleicht zur vollkommenen Einheit des Bewußtseins: da fehlt es auch an der rechten Ehrlichkeit in der Ehe! Sie ist entweder nicht ehrlich geschlossen worden, es ist kein wahrhaftes Ja vor Gott gewesen, womit sich beide einander gegeben haben, sondern es ist gefrevelt worden vor dem Angesichte Gottes selbst; oder sie ist nicht ehrlich gehalten worden, sondern, und zwar nicht unbewußt, hat einer oder der andere zurückgenommen von jenem Ja. Wiewohl auch das auf das vorige hinauskommt; denn so wir selbst etwas kürzen von einem gegebenen Worte, war es doch kein wohlbedachter und fester Wille, als es gegeben ward.

Schluß: Verbindung von Irdischem und Himmlischen, Einheit des Bewußtseins ist Ehrlichkeit, d. h. Suchen nach dem, was die Ehe sein soll. Daher die Mahnung: Schließt und führt die Ehe in christlichem Sinn — dann führt sie auch zur Gemeinschaft mit Gott!

Das möge jeder erwägen, wieviel und großes dazu gehört, daß die Ehe nur ehrlich gehalten werde im christlichen Sinn. Wahrlich, es kann nur geschehen, wenn beide Teile unsern Herrn und Meister in ihr Herz aufgenommen haben, und er der dritte ist in dem durch die Liebe zu ihm geheiligten Bunde! Denn er kürzt nie etwas von seinem Worte, sondern ist immer eingedenk des Versprechens, daß er, in dem wir allein stark sein können und selig, da sein will, wo zwei in seinem Namen vereinigt sind. Amen.

II.

Über die Ehe. Zweite Predigt.

[Pr. I¹, 585 I², 567]

1 Was wir soeben gesungen haben, m. a. Fr., hat euch schon gezeigt, daß mir die Seele noch voll ist von dem wichtigen Gegenstande, der uns in der letzten Morgenandacht beschäftigte, und daß ich auch heute noch davon reden werde. Es geschieht aber mit einem wehmütigen Gefühl; denn, als ich mir überlegte, wie es denn wohl jetzt unter uns steht mit der Ehe, schien mir, als ob unsere christlichen Gemeinen sich diese Frage nicht ohne tiefe Beschämung beantworten könnten. Ich möchte nämlich gleich sagen: wenn dieser Quell wahrer Lebensfreuden unter uns ungetrübt flösse, so könnte es überall nicht so viel Mißvergnügen, Verdruß und Kummer in der Christenheit geben. Denn eine christliche Ehe, wie wir sie uns neulich gezeichnet haben, muß ein so ruhiges Gleichgewicht, eine so unerschütterliche Sicherheit in der Seele hervorrufen, daß auch, was etwa andere Verhältnisse Störendes und Feindseliges herbeiführen, an einer so befestigten Seele gar bald seine Gewalt verlieren würde. Doch leider brauche ich mich nicht auf diese allgemeine Bemerkung allein zu beziehen. Denn wie oft ist es nicht deutlich zu sehen, wie oft wird es nicht geradehin eingestanden, daß das eheliche Leben selbst die unmittelbare Quelle der Unzufriedenheit ist!

2 Und daß wir uns nur nicht mit falschen Trostgründen beschwichtigen, meinend etwa, die Unzufriedenheit mache sich

---

Einleitung, 1: In Anknüpfung an die erste Predigt wird der Tatbestand auseinandergesetzt: statt Grundlage wahrer Lebensfreude ist die Ehe oft Quelle der Unzufriedenheit;

2: Zurückweisung falscher Trostgründe (die glücklichen Ehen sind weniger bekannt, Schatten fehlt nie beim Licht);

immer am meisten laut, das Glück hingegen ziehe sich am liebsten in die Stille zurück, und daher eben geschehe es, daß nicht leicht irgendein Fall einer gestörten unglücklichen Ehe irgendwo
[Pr. I¹, 586] innerhalb ihres geselligen Kreises verborgen bleibe, von den meisten glücklichen Ehen aber spräche niemand, und noch weniger wisse man, in welchem Grade sie es seien; kenneten wir aber alles eheliche Glück, so würden wir uns wundern, wie wenig Unzufriedene und Unglückliche es eigentlich verhältnismäßig in diesem heiligen Stande gebe. Damit, wie gesagt, wollen wir uns nicht trösten. Denn wenn auch unser geistiges Wohl-
[Pr. I², 568] befinden, an und für sich als Genuß des Lebens betrachtet, sich in die Stille zurückzieht, so kann und darf es sich doch in seiner Kraft nicht verbergen, und es gibt keinen sicherern Maßstab für den Reichtum und die Fülle des Guten, als den, wie wenig Böses daneben aufkommen kann. Auch das könnte ich nicht annehmen, wenn jemand sagte, wo viel Licht ist, da sei auch viel Schatten. Das Christentum habe uns so sehr erleuchtet über die höhere Bedeutung dieses heiligen Bundes, und es errege demgemäß so hohe Erwartungen, daß uns nun schon vieles als Unglück und Zerrüttung erscheine, wobei wir noch zufrieden sein würden, ja glücklich, wenn wir geringere Forderungen machten. Denn ich meine, wenn wir Recht hätten, einen großen Teil des Mißvergnügens in diesem Stande auf Rechnung eines so geschärften Gefühls zu setzen: so müßte eben dieses geschärfte Gefühl sich auch am meisten kund geben bei dem Anblick jenes Mißvergnügens.

Nun fehlt es freilich nicht an herzlicher Teilnahme, wo 3
wir eine unglückliche Ehe sehen; aber die Menge der minder glücklichen und geistig unfruchtbaren wird doch mit mehr Gleich-

3: im Gegensatz dazu unsere Aufgabe: über unglückliche Ehen, vor allem über ihre letzte Konsequenz, die Auflösung der Ehe, strenger zu urteilen, d. h. wir müssen die tiefsten Gründe, warum es unglückliche Ehen gibt, zu erkennen suchen;

gültigkeit angesehen, als einem christlich gereinigten und geschärften Gefühl geziemt, und auf die tiefer liegenden Ursachen dieser Mängel wird nicht mit dem Ernst und der Strenge zurückgegangen, wie es wohl geschehen müßte, wenn wir von der Heiligkeit dieses Verhältnisses recht durchdrungen wären. Am deutlichsten gibt sich das zu erkennen, m. g. Fr., wenn das Band, welches im Namen der Kirche geschürzt und von ihr gesegnet worden, wieder gelöst werden muß. Wie häufig wiederholen sich nicht noch diese traurigen Fälle! Und wie gleichgültig werden sie nicht noch von vielen angesehen, wie leichtsinnig behandelt, statt daß sie als gemeinsame Schuld mit tiefer Beschämung sollten gefühlt, und das Sündliche darin von allen wahren Christen auf das strengste sollte gerügt werden! Wie nun hieraus am klarsten hervorgeht, daß wir über diesen heiligen Gegenstand noch nicht denken und fühlen, wie wir sollten: so möge auch unsere heutige Betrachtung hierbei vorzüglich verweilen.

Text. Matth. 19, 8. [Pr. I¹, 587]

Er sprach zu ihnen: Moses hat euch erlaubt, zu scheiden von euren Weibern von eures Herzens Härtigkeit wegen; von Anbeginn aber ist es nicht also gewesen.

4 Dies sind Worte des Erlösers aus einem Gespräch durch die Frage der Pharisäer veranlaßt, ob es auch erlaubt sei, daß der Mann sich scheide von seinem Weibe aus irgendeiner Ursache. [Pr. I², 569] Nachdem nun Christus sich unumwunden dagegen erklärt hatte, was Gott zusammengefügt, das solle der Mensch nicht scheiden, und nachdem ihm war eingewendet worden, Moses habe es doch erlaubt: so gab er die eben gelesene Antwort, begleitet von andern strengen Worten, deren ihr euch wohl erinnern werdet.

4: wie streng dieses Urteil lauten und wie es begründet werden soll, lehrt der Text.

Thema: Wie urteilen wir Christen über die Ehescheidung (wenn wir die Ursachen der unglücklichen Ehen erkannt haben)?

Wo wir nun die Rede des Herrn so deutlich vor uns haben, da können wir nicht mehr zweifeln oder streiten, sondern müssen nur suchen, sie vollkommen zu verstehen, und eben dadurch sie unsern Herzen recht tief einzugraben. So machen wir es denn heute zum Gegenstand unserer Betrachtung:

Was von der Auflösung der Ehe unter Christen zu halten sei.

Wir halten uns dabei an die Worte des Erlösers, und fragen
erstlich: Welches sind denn die Ursachen, wodurch sie veranlaßt wird? — und
zweitens: Wie steht es um unsere Befugnis dazu?

I.

Wenn wir uns nun bei der ersten Frage, durch was für 1 a
Ursachen die Auflösung der Ehe veranlaßt werde, an unsere Erfahrung halten wollen, und an die Art, wie dergleichen Fälle gewöhnlich dargestellt werden, so könnten wir so mannigfaltige anführen, daß der Sache kein Ende zu finden wäre; halten wir uns aber an die Worte Christi, so gibt dieser nur eine an, nämlich die Härtigkeit des Herzens. Freilich tut er dieses nur, indem er in den Sinn Mosis, des alten jüdischen Gesetzgebers, eingeht, und man könnte zweifeln, ob nicht zu unserer Zeit und in unsern ganz abweichenden Verhältnissen mit Recht noch ganz andere und vielleicht eher zu entschuldigende oder gar zu rechtfertigende Gründe könnten angeführt werden. Allein

I. Es gibt nur eine einzige Ursache einer Ehescheidung (die als solche nur die letzte Folge einer durchaus unglücklichen Ehe ist): der Mangel an Gefühl für den höchsten, gottgeordneten Wert der Ehe = Herzenshärtigkeit. Dieser Begriff wird in einer Reihe von Gedankengruppen erklärt, vom allgemeinen zum besonderen, wobei zugleich die mannigfachen Gründe einer unglücklichen Ehe auf ihn allein zurückgeführt werden.

1: Allgemeiner Begriff;

a: vorläufige Ablehnung anderer Motive;

es wird uns doch ziemen, bei den Worten Christi stehen zu bleiben; und je mehr wir sie in Verbindung mit seinem Grundsatze betrachten, daß, was Gott zusammengefügt hat, der Mensch nicht scheiden solle, um desto deutlicher werden wir sehen, daß in jedem Falle einer solchen Scheidung die Härtigkeit des Herzens [Pr. I¹, 588
vorausgesetzt werden muß.

b Zweierlei nämlich hat Gott unmittelbar zusammengefügt, die Glieder eines Hauswesens und die verschiedenen Hauswesen eines Volkes. Denn jeder Mensch, wie er sich seiner bewußt wird, findet er sich in einem Hauswesen unter Eltern und Geschwistern, und das ist nicht sein Werk, sondern er ist von Gott; und jedes Hauswesen, welches sich einen Raum suchen will, wo es sich baue, findet ihn in der Mitte seines Volkes und unter dessen Schutz, und das ist auch nicht jedesmal besonders gemachtes Menschenwerk, sondern Ordnung und Ein- [Pr. I², 570
richtung von Gott, wozu der Trieb in das menschliche Herz gepflanzt ist. Wenn also einer willkürlich sein ganzes Leben von dem seines Volkes trennt — muß nicht in seinem Herzen ein Mangel sein an Gefühl von dem Werte dieses von Gott geordneten Zusammenhanges? Und dieser Mangel ist eben eine Verhärtung des Herzens. Wenn Kinder sich freventlich von ihren Eltern trennen, wenn Geschwister gegen einander kalt werden und fremd, die Veranlassung sei welche sie wolle: werden wir nicht einstimmig sagen, Härtigkeit des Herzens müsse doch dabei zum Grunde liegen? Und wenn diejenigen sich voneinander trennen, die Gott zusammengefügt hat, um in jenen beiden ewigen Ordnungen des Zusammenhanges das menschliche Geschlecht zu erhalten, die er zusammengefügt hat nach demselben Gesetz, wie die ersten Eltern aller — wenn

b: jede Lösung der Ehe geht, wie bei der Auflösung anderer von Gott geordneten Gemeinschaften, auf einen Mangel an Verständnis für den ewigen Wert sozialer Ordnungen zurück, d. h. auf Herzenshärtigkeit; diese soll sich bei Christen nicht finden.

diese sich trennen, soll es anders sein? Das wird wohl niemand behaupten wollen. Aber darin werden wir hoffentlich einig sein, daß, — da alles, was Gott durch die Sendung seines Sohnes an uns getan hat, dahin abzweckt, jede Härtigkeit des menschlichen Herzens zu erweichen, alles Kalte wieder zu erwärmen, alles Abgestorbene zu beleben, — uns Christen es weit weniger zukommen kann, uns etwas zu gestatten um der Härtigkeit des Herzens willen, und daß wir uns eines solchen Bedürfnisses wegen gar hart anklagen müssen. Laßt uns daher nur diese Härtigkeit des Herzens uns näher vor Augen bringen, um zu sehen, wie alles, was bei uns die Trennung der Ehe vorzubereiten und einzuleiten pflegt, darauf zurückkomme.

Und hier muß ich zuerst eine in der Gesellschaft weit ver- 2
breitete und unter allen Ständen nicht seltene Härtigkeit des Herzens als den ersten Grund vieler Unzufriedenheit im ehelichen Leben anklagen. Jede Ehe unter uns — der Ausnahmen sind wohl zu wenige, um ihrer besonders zu gedenken — ruht auf einem Beruf in der bürgerlichen Gesellschaft, der für das Bestehen des Hauswesens Gewähr leistet; aber in beiden zu-
[Pr. I¹, 589] sammengenommen soll auch der Mensch seine volle Befriedigung finden. Das tut auch jeder, der beides gehörig zu würdigen weiß. Wenn der Mann in seinem Berufe arbeitet, damit er habe, um die Seinigen zu ernähren und dem Dürftigen mitzuteilen; wenn er den Ansprüchen, die das Gemeinwesen, dem er angehört, an seine Tätigkeit macht, genügt und an der Anordnung des häuslichen Lebens den ihm gebührenden Teil nimmt: so wird er wohl selten nötig haben, noch andere Geschäfte [oder Erheiterungen] aufzusuchen. Dasselbe gilt von der Frau, wenn
Pr. I², 571] sie die Kinder erziehen und das Hauswesen mit den Erweite-

I 2: Im einzelnen zeigt sich die „Härtigkeit" als Unempfänglichkeit für die Tätigkeit und den Genuß des häuslichen Lebens — Ungenügsamkeit als Ursache der Entfremdung (Wiederaufnahme der Gedanken der ersten Predigt).

rungen desselben, die aus den natürlichen Verhältnissen entstehen, in Ordnung halten will. Aber nicht nur von seiten der Tätigkeit, sondern auch von seiten des Lebensgenusses sollen beide Teile sich hierdurch befriedigt fühlen. Welche reiche Quelle von Freuden in dem Anschauen ihrer gegenseitigen Arbeiten, in den Ergießungen ihres Herzens darüber, in der Kenntnis, die jeder Teil von dem besonderen Gebiete des andern nimmt, in dem gedeihlichen Leben mit ihren Kindern und in dem Anteil, den sie anderen vergönnen an diesem häuslichen Glück. Müssen es nun nicht verhärtete Herzen sein, unempfänglich für diesen, durch die Natur und die Einrichtungen der Gesellschaft ihnen angewiesenen Kreis von Beschäftigungen und Freuden, denen ihr Beruf eine Last wird, welcher sie sich möglichst zu entziehen suchen, und das häusliche Leben ein zu enger Kreis, in dem man sich, auch wie er durch Freunde und Angehörige erweitert wird, doch nicht ohne Ermüdung herumdreht, so daß einer oder beide noch andere Freuden und Erholungen suchen, die außer dem gemeinschaftlichen Kreise liegen, und die nicht beide miteinander teilen? Und wie natürlich entsteht nicht hieraus Gleichgültigkeit und Entfremdung! Und wenn entwöhnt voneinander, jeder durch den andern sich je länger je weniger befriedigt fühlt, wie geringer, an sich unbedeutender Veranlassung bedarf es dann oft nur, um die Auflösung der innerlich schon zerstörten Ehe herbeizuführen!

3a Aber wenn es auch bis dahin nicht kommt: so werden es größtenteils wohl solche entartete Ehen sein, in denen sich am meisten eine andere Härtigkeit des Herzens entwickelt, die wir nur zu oft an den Eltern wahrnehmen gegen ihre heran-

3: Herzenshärtigkeit ist ferner Mangel an Verständnis für die geistige, innere Seite der Ehe schon vor der Eheschließung

a: sowohl bei den Eltern

wachsenden Kinder. Wenn nämlich die Jugend aus christlichen Ehen unverdorben selbst diesem heiligen Bündnis allmählich entgegenreift; wenn sie nach dem Worte Gottes unterrichtet ist und auf das Bessere achten lernt, was rund umher in der christ-
Pr. I¹, 590] lichen Gesellschaft geschieht: muß sich nicht in ihr eine heilige Scheu entwickeln in bezug auf diesen wichtigsten Schritt im Leben? Wird sie nicht, je mehr sie sich ihrer selbst bewußt wird, um desto inbrünstiger Gott bitten, sie vorzüglich in dieser Hinsicht zu bewahren und zu leiten, daß sie nicht, vom äußeren Schein geblendet, ihr besseres Lebensglück mutwillig verscherze? Ja, gewiß ist das der natürliche Gang, auf dem auch Gottes Segen ruhen wird. Aber wie verhärtet müssen die Herzen solcher Eltern
Pr. I², 572] sein, welche den edelsten Keim aus den Seelen ihrer Kinder, anstatt ihn zu pflegen und gegen Ausartung und Übertreibung zu schützen, vielmehr gewaltsam herausreißen oder frühzeitig darin ersticken und dafür ein giftiges Unkraut hineinpflanzen? Und geschieht das nicht, wenn Eltern spöttisch oder ernsthaft lehren, es sei eine leere Schwärmerei, daß eine im geistigen Sinn glückliche Ehe das menschliche Herz zufriedenstellen könne? Wenn sie lehren, es komme dabei weit weniger auf eine Zusammenstimmung der Gemüter an, um einen innern, als auf eine Zusammenstimmung der Umstände, um einen äußern Wohlstand zu begründen? O wieviel unglückliche und verderbliche Ehen, die teils selbst wieder ähnliche hervorbrachten, teils nach langen Leiden wieder aufgelöst wurden, sind nicht geschlossen worden durch solche Herzenshärtigkeit der Eltern, sei es nun, daß diese es nur bei allgemeinen Anweisungen solcher Art bewenden ließen, oder daß sie durch bestimmte Überredungen mehr oder weniger gewaltsam eingewirkt haben!

Doch freilich nicht selten ist es auch nicht die unmittelbare b,
Schuld der Eltern, sondern freiwillig rennt die Jugend in das

b: als bei den Verlobten selbst.

Verderben einer ungesegneten, haltungslosen Ehe hinein; dann aber ist es ihres eigenen Herzens Härtigkeit. Ist sie empfänglicher für das Geräusch und den Schimmer eitler Freuden als für den reicheren und höheren geistigen Genuß, hat sie mit schon angefüllten Ohren und mit verstocktem Trotz das Wort Gottes, dem sie in der christlichen Kirche nicht entgehen konnte, angehört, und fast mit schwurloser Seele und unkeuschem Vorbehalt ihr Wort gegeben beim vollen Eintritt in die christliche Kirche: o, dann sind so verhärtete Herzen wohl reif, ebenso verstockt auch das Wort Gottes zu hören an dem Altare, wo sie den heiligen Bund der Ehe schließen, und ebenso treulos auch da zu schwören, was sie weder verstehen noch zu halten gemeint sind!

4 Indes, wenn auch auf diese oder jene Weise eine Ehe ist geschlossen worden, die eigentlich nicht sollte geschlossen werden, oder wenn auch durch Verirrungen, welche immer in einem [Pr. I¹, 591
verhärteten Herzen gegründet sind, eine Ehe anfängt zu kränkeln und zu welken, welche vorher frisch zu grünen und zu blühen schien: so ist noch nicht alles verloren, wenn nicht eine neue Verhärtung des Herzens hinzukommt. Denn ehe, aus welchem Grunde es auch sei, der frevelhafte Wunsch sie aufzulösen entsteht und laut wird — wieviel Augenblicke müssen nicht [Pr. I², 573
kommen, wo die verirrten, aber noch nicht allen besseren Regungen abgestorbenen Herzen wehmütig aufgeregt sind, und jeder Teil mehr geneigt, seinen Anteil an dem sündlichen und verworrenen Zustande bußfertig zu bekennen, als alle Schuld dem andern zuzuschieben. Wie oft führt nicht das kirchliche Leben solche Augenblicke herbei, vornehmlich durch seine Sakramente und seine feierlichen Gedenktage! Wie oft müssen sie sich ent-

4: Eine andere Form von Herzenshärtigkeit endlich macht die Fehler unheilbar: die Lieblosigkeit bei den günstigen Gelegenheiten der Umkehr und der gegenseitigen Verzeihung.

wickeln bei frohen häuslichen Festen! Wie sehr wird die treue Liebe besorgter Freunde und Angehörigen darauf bedacht sein, sie zu vervielfältigen! Wenn dann nur einmal in einem solchen Augenblicke einer seine Gleichgültigkeit und Bitterkeit überwindet, wieviel ist dann noch zu hoffen! Wie bald wird, durch Milde von der einen und Dankbarkeit von der andern Seite aufgeregt, die gesunkene gegenseitige Liebe sich wieder allmählich zu heben beginnen, und das aufgelockerte Band sich wieder fester schürzen. O wie manche Ehe mag nach so überstandenem Sturme glücklicher und segensreicher geworden sein, als sie vorher war! Dagegen auf der andern Seite, wenn alle Mahnungen und Aufregungen, die Gott selbst in das Leben hineinlegt, vergeblich bleiben — wie sehr muß dann das Herz verhärtet sein in selbstsüchtiger Ungeduld mit den Fehlern des andern, in selbstgefälliger Verblendung über die eigenen, in sträflicher Gleichgültigkeit gegen die übernommene Pflicht, für die Seele des andern vor Gott zu stehen wie für die eigene und in inneren sowenig als in äußeren Widerwärtigkeiten den Gatten zu verlassen! Ja, wie muß selbst die allgemeine Christenliebe, die uns gebietet, jedem um so mehr mit geistiger Hilfe gewärtig zu sein, je näher er uns gestellt ist, ja die allgemeine Menschenliebe, die uns Ruf und Ruhe unseres Nächsten zur Vorsorge empfiehlt, verschwinden und das Herz in gänzlicher Lieblosigkeit verhärtet sein!

Und sage niemand, es gebe Fälle, wo es nicht die Lieblosigkeit, sondern die Liebe sei, welche den Wunsch, eine unheilbar gewordene Ehe aufzulösen, herbeiführt; denn das sind unverzeihliche Täuschungen, oder heuchlerische Vorwände. Soll es die Liebe sein zu dem andern Teil, der etwa glücklicher werden könnte in einer andern Verbindung? Wenn jener der Kranke ist,

Pr. I¹, 592]

5: Zurückweisung des Einwandes, daß der Wunsch einer Lösung der Ehe auf Liebe beruhe — im Gegenteil gerade hier zeigt sich Lieblosigkeit,

a: den Ehegatten gegenüber,

wer könnte ihn besser pflegen und heilen als du, wenn nur statt dieser falschen, auf seine Glückseligkeit gerichteten Liebe, die höhere christliche und seine Heiligung gerichtete in dir wäre? Diese aber fehlt dir aus Herzenshärtigkeit. Oder bist du selbst [Pr. I², 574] ganz oder zum Teil der Kranke, [wenn ich nicht sagen soll, der Schuldige,] wer gibt dir das Recht, ihn seiner heiligen Pflicht, die du allein ihm nicht aufgelegt, sondern die er vor Gott übernommen hat, leichtsinnig zu entlassen? Ja, nur mit verhärtetem Herzen kannst du glauben, dein Gatte könne glücklicher werden als eben durch dich geschehen würde, wofern du dich nur, wie euer Verhältnis es mit sich bringt, ihm wolltest hingeben, um dich zu verbinden, zu heilen und unter Gottes Beistand zu stärken. Anderes aber, wie man bisweilen hört, ein Gemüt, das die Zügel verloren hat und unwillig in einem älteren Bande seufzt, könne wieder glücklich werden, wenn man ihm gestatte, eine frevelhafte Leidenschaft zu befriedigen, das übergehe ich hier; denn es ziemt uns nicht davon zu reden.

b Dann aber soll es wieder die Liebe zu den Kindern sein, welche den Wunsch rechtfertigt, eine Ehe aufzulösen, die ihnen nur Streit zeigt und üble Beispiele, wodurch sie immerfort verletzt würden und notwendig die Ehrfurcht verlieren müßten, die der erste Grundstein einer gedeihlichen Erziehung ist. Übel genug freilich, aber woher kommt euch diese Liebe und Fürsorge so spät? Hättet ihr eher einander mit sorglicher Liebe auf die Pfänder eurer Liebe hingewiesen: o, das am sichersten hätte eure eigene erstorbene Liebe wieder beleben müssen, und nur indem sich euer Herz auch gegen euere Kinder verhärtete, konntet ihr bis so weit kommen! Fängt es in Wahrheit an, sich gegen sie zu erweichen, so wird euch auch gegeneinander mild und weich werden, und ihr werdet lieber das verlassene Werk ihrer Bildung mit gemeinsamen Kräften aufs neue beginnen.

---

b: den Kindern gegenüber,

Und daß sich das so verhält, m. Gel., [und keine Art von c
wahrer Liebe jemals den Anstoß geben kann, das Band der Ehe zu lösen], könnt ihr daran merken. Wenn nämlich jemand noch weiter gehen wollte und sagen, es sei vorzüglich die Liebe zu Christo, welche dazu rate, jede unwürdige Ehe lieber aufzulösen, — denn die Ehe soll ja das Bild sein von Christo und der Gemeine und deren gegenseitiger Liebe, welche also das nicht mehr sein könne, die werde besser getrennt, als daß sie unheilig mitten unter Heiligem stehe — darüber doch würdet ihr
Pr. I¹, 593] euch alle ereifern und solchen zurufen, wenn früher Liebe zu Christo in ihnen gewesen wäre, so würden, nach einzelnen Fehltritten des einen gegen den andern, ihnen Augenblicke frommer Zerknirschung gekommen sein, deren Segen ihren Bund aufs neue geheiliget hätte; und wenn sie auch das Haupt der Gemeine erst jetzt anfingen wahrhaft zu lieben, so würden sie nicht durch
Pr. I², 575] lieblose Trennung denjenigen ehren wollen, der auch das geknickte Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht nicht auslöschen will.

So ist es demnach von allen Seiten [angesehen] Mangel an Liebe, es ist Härtigkeit des Herzens irgendeiner Art, was den heiligen Bund der Ehe der Auflösung fähig macht und diese vorbereitet; aber frevelhafte Gleichgültigkeit muß das Herz zuvor erfüllt haben, ehe wirklich Hand angelegt wird, um das heilige Band zu trennen, und beide Teile müssen, sei es auch oft in sehr ungleichem Maße, die Schuld teilen. Verhält es sich nun so, und sollte uns daher unter Christen nichts tiefer erschüttern, als die Auflösung des Bundes, der uns das Verhältnis zwischen Christo und seiner Gemeine darstellen soll: so scheint

---

c: den Forderungen des christlich-religiösen Lebens gegenüber.

Schluß von Teil I: Die Frage des Themas ist hier schon gelöst: Da die Ursachen der Ehescheidung der christlich-ethischen Auffassung von Eheschließung, Eheführung und sozialer Gesinnung überhaupt widersprechen, so ist jene ethisch nicht zu rechtfertigen. Aber nun erhebt sich ein neues Problem, nämlich:

II.

unsere zweite Frage: Was wir von der Befugnis zur Ehescheidung zu halten haben? schon von selbst beant-
1 wortet. Denn er hat uns diese Befugnis nicht gegeben; er sagt, wer sich von seinem Weibe scheidet, ist ebenso anzusehen, als bräche er die Ehe; denn was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden. Er entschuldigt nur den Moses, der die Auflösung der Ehe erlaubt, er habe es getan wegen der Herzenshärtigkeit. Unter uns aber, die wir dem angehören, dem das Herz vor Liebe brach, soll es solche verhärtete Herzen nicht geben. Was folgt also, wenn es doch solche gibt? Wenn doch bisweilen ein ängstliches Hilfsgeschrei ertönt, daß einer Qual, die nicht zu ertragen ist, ein Ende möge gemacht werden? Was anders, als daß wir [freilich weil die Obrigkeit die Klage hört und annimmt] geschehen lassen müssen, was wider des Herrn Willen geschieht, daß wir mit wenig Vertrauen auf einen glücklichen Erfolg abwarten und zusehen, ob wohl der leidende Teil gesunden wird und sich erholen, wenn er aus dem Zusammenhang mit dem andern befreit wird. Aber daß wir uns allemal von Herzen schämen, so oft ein solcher Fall sich ereignet, über den unvollkommnen Zustand unseres christlichen Gemeinwesens; [Pr. I¹, 594] daß wir uns auf das ernstlichste immer wieder verbinden, teils der Herzenshärtigkeit entgegen zu arbeiten und sie auszurotten, aus welcher entsteht, was so übel getan ist vor dem Herrn, und vor allem bei der Jugend ihr vorzubauen durch Zucht und Vermahnung zum Herrn; teils aber aller derer, die sich in ähnlicher [Pr. I², 576] Gefahr befinden, uns treulich anzunehmen mit brüderlicher War-

---

II. Wie verhält sich zu dieser grundsätzlichen Anschauung die Praxis der Kirche? Mit welchem Recht läßt sie die Trennung zu?

1: Allgemeine Entscheidung: Da die Begründung des Moses (Herzenshärtigkeit) für die Christen nicht mehr gilt, so ist die Trennung der Ehe nur der äußerste Notbehelf, der immer mehr verschwinden soll.

nung und Rat aus Gottes Wort, mit Besänftigung und schiedsrichterlichem Wohlmeinen, damit es nicht auch mit ihnen bis dahin komme: — das folgt natürlich. Und tun wir das alle nach bestem Vermögen, so dürfen wir hoffen, daß immer seltener die traurigen Fälle, die eine Zeitlang so ungebührlich überhand genommen hatten, sich ereignen werden, und daß endlich gar nicht mehr von einer Notwendigkeit die Rede sein wird, das eheliche Band aufzulösen.

Und so hätte ich nichts weiter zu sagen, wenn es nicht 2
auf der einen Seite viele gäbe, die dies gerade schätzen als eine größere Freiheit, der sich die Glieder unserer evangelischen Kirche erfreuen, daß diese nicht einzugreifen wagt in die Geheimnisse des häuslichen Lebens, daß sie diejenigen nicht gewaltsam hindert, welche das eheliche Band lösen und ein anderes knüpfen wollen; und wenn nicht auf der andern Seite von andern eben dieses unserer Kirche zum Vorwurf gemacht würde, daß sie die Ehe nicht so heilig und unverletzlich halte, wie der Herr es geboten. Hierüber nun muß ich meine Meinung noch sagen in wenigen Worten.

Moses war für sein Volk nicht nur der Stifter des Gottes- a
dienstes und der heiligen Gebräuche, sondern auch seiner bürgerlichen Verfassung; und es war nur in der letzten Eigenschaft, daß er die Ehescheidung erlaubte um der Herzenshärtigkeit willen, welche er in der ersten Eigenschaft zu bekämpfen suchte. So verhält es sich auch bei uns. Die evangelische Kirche zwar ist in anderen Zeiten und Gegenden anders gestellt gegen die bürgerliche Gesellschaft; aber nirgends ist sie es eigentlich, welche das traurige Geschäft verrichtet, das Eheband zu lösen;

2: Rechtfertigung der evangelischen Kirche nach zwei Seiten hin, gegen das Lob der größeren Freiheit und gegen den Tadel der Laxheit.

Zunächst a: gegen den Tadel.

Die weltliche Obrigkeit, nicht die ev. Kirche, trennt;

diese fügt sich nur mit demselben Schmerz wie alle anderen Konfessionen;

sondern dies geschieht durch eine von der Obrigkeit eingesetzte und mit richterlicher Vollmacht ausgerüstete Behörde. Zu Hilfe gerufen wird die Kirche, oder wo das nicht geschähe, würde sie freiwillig hinzutreten, um zu versuchen, ob das Mißverhältnis sich nicht heben lasse, ob die Uneinigen nicht könnten versöhnt werden. Ist ihr Bemühen vergeblich, so schweigt sie und trauert; aber nur die weltliche Gewalt ist es, welche trennt. Daß [Pr. I¹, 595
aber die Ehe der Tat nach getrennt wird, die ganze Gemeinschaft des Lebens aufgelöst, und jeder Teil bei dieser Trennung geschützt gegen den andern, wenn er ihn in dem gewählten Zufluchtsort beunruhigen wollte: das geschieht in allen christlichen Kirchengemeinschaften nicht minder als in der unsrigen, und in der unseren nicht minder als in andern mit tiefem Schmerz und [Pr. I², 577
mit dem innigen Wunsch, daß in der Trennung beide Teile gesunden, und wenn sie von ihrer geistigen Krankheit genesen sind, sich zu neuer Liebe vereinigen mögen. Allein freilich ist es ein anderes, solche Trennung gestatten, und gestatten, daß die Getrennten mit anderen einen neuen Bund der Ehe schließen können. Und hier können wir den Unterschied nicht leugnen; solche Verbindungen segnet die römisch-katholische Kirche nicht ein, die unsrige hingegen tut es. Aber indem sie es tut, gehorcht sie der Obrigkeit, und ein anderes ist gehorchen, ein anderes ist billigen. Sie gehorcht in dem Gefühl, es könne wohl leicht ein einzelner zu hart gestraft werden, dessen eheliches Leben mehr durch allgemeine oder fremde Schuld zerstört ward als durch eigene; sie gehorcht, damit nicht die selbstsüchtige Hartherzigkeit, die leidenschaftliche Wildheit verdorbene Menschen zu einer rohen Verbindung hintreibe, die aller göttlichen Ordnung und christlichen Sitte Hohn spricht. Und indem sie so nachgibt, um die rechten christlichen Ehen auch vor un-

sie segnet allerdings einen neuen Bund der Getrennten ein — aber nur aus Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze und zugleich zur Verhütung schlimmerer Folgen.

würdigen Umgebungen zu bewahren, ist sie sich innerlich bewußt, die Ehe nicht minder heilig zu halten als andere.

Wenn aber jemand glauben wollte, diese Möglichkeit, daß b einer, der sich von seinem Weibe geschieden, anderweitig wieder freien und eine Abgeschiedene sich freien lassen könne, gehöre mit zu den edeln Freiheiten unserer evangelischen Kirche: den sollte man für einen Auswärtigen halten; denn er ist von dem Geiste dieser Kirche weiter entfernt, als man es einem Mitgliede derselben zutrauen darf. Er frage doch die Diener der Kirche, wenn sie im Falle sind, eine solche Ehe einzusegnen, mit welcher Freudigkeit des Herzens sie denjenigen die Pflichten christlicher Eheleute vorhalten, die sich schon einmal von ihnen losgesagt haben; welchen Eindruck sie davon erwarten, wenn sie das Bild einer christlichen Ehe denen vorhalten, die es schon einmal durch Unbeständigkeit entweihet haben; mit welcher Zuversicht sie das Ja aus einem Munde hören, der es schon einmal in Nein verkehrt hat; mit welcher Hoffnung
Pr. I¹, 596] sie den Wunsch, daß nichts sie scheiden möge, als nach Gottes Willen der Tod, denjenigen aussprechen, die sich schon einmal mit frevelnder Willkür selbst geschieden haben. Doch nicht sie allein, fraget alle, die sich am meisten als teilnehmende Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft beweisen, wie wenig glückweissagendes Mitgefühl sie solchen Bündnissen zuwenden können. Seht, wie schmerzlich das allgemeine Gefühl der Besseren über
Pr. I², 578] Leichtsinn klagt, wenn derjenige, durch dessen eigene Verschuldung seine Ehe getrennt ist, sich der einsamen Buße entzieht, um eine neue zu knüpfen, und wie sehr noch dieses Gefühl geschärft wird, wenn es noch in seiner Macht stände, sich die verscherzte Liebe reuig wieder zu erbitten. Ja, hat es eine Zeit gegeben, wo die öffentliche Meinung sich lauer und gleichgültiger

b: Rechtfertigung der ev. Praxis gegen das Lob der größeren Freiheit. Jede neue Ehe von Getrennten segnet sie nur mit Schmerz ein. Gleichgültigkeit in dieser Hinsicht ist nicht evangelisch.

zu äußern schien über diesen Gegenstand, so war das dieselbe Zeit, wo auch die kirchliche Teilnahme vernachlässigt war, und die Gemeinschaft nur lose zusammenhing; und wo ihr noch ähnliches hört, da werdet ihr es von denen hören, die auch jetzt noch unserer Gemeinschaft weniger angehören, und aus Gründen, die unserem Glauben ganz fremd sind. Freisprechen dürfen wir also mit Recht unsere Kirche von dem Vorwurf, daß sie solche neue Bündnisse billige und beschütze, und dürfen hoffen, daß — je mehr der Sinn unter uns herrschen wird, der eigentlich der evangelische ist, und je mehr er seinen Einfluß auch auf diejenigen äußert, welche nach ihrem Gewissen die Gesetze, sowohl anzuwenden und zu erklären, als auch zu verbessern haben, — desto mehr Scheu und Vorsicht werde sich auch zeigen in der gesetzlichen Vergünstigung solcher Bündnisse. Denn gewiß, nicht erwünscht sind sie der evangelischen Kirche, sondern in den meisten Fällen schämt sich derselben unser frommer Sinn; und sie erscheinen uns auch nur als eine Sache der Not um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen, und wir wissen es sehr gut, daß der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft Wohl nur hervorgehen kann aus Ehen, welche in ihrem Anfang und Fortgang heilig gehalten sind und Gott wohlgefällig.

3 Möchte nur die Stimme dieses echt christlichen Gefühls niemals verstummen vor dem Leichtsinn, der sich hie und da noch laut macht, und ernste Erwägung des heiligen Gegenstandes jeden, der es mit dem Wort und dem Werk Christi redlich meint, zurückbringen von aller Teilnahme an jener leichtsinnigen An-

---

Die ev. Kirche sucht auch die Gesetzgebung nach der strengeren Seite hin zu beeinflussen.

3: Schlußmahnung, in der die Gedanken beider Predigten zusammengefaßt sind: Die Ehe werde nicht als bloß bürgerliche, sondern als christlich-sittliche Angelegenheit angesehen, damit die Herzenshärtigkeit verschwinde und alle Ehen im Himmel geschlossen seien!

sicht, die gern alles, was die Ehe betrifft, nur behandeln möchte
[Pr. I¹, 597] als eine bürgerliche Angelegenheit! Möchten wir nur mit vereinten Kräften auf alle Weise aller Art von Herzenshärtigkeit entgegenarbeiten, welche die Gottgefälligkeit der Ehe in ihrem Ursprung und ihrem Fortgange gefährdet, damit alle Ehen, welche die christliche Kirche segnet, im Himmel geschlossen seien, und es unter uns keine Macht der Sünde mehr gebe, welche sie zu trennen vermöge! Amen.

III.

Über die christliche Kinderzucht. Erste Predigt.

1 Meine andächtigen Zuhörer! Die christlichen Häuser, gegründet durch den heiligen Bund, über den wir bisher geredet haben, sind nach der göttlichen Ordnung bestimmt, die Pflanzstätten des künftigen Geschlechtes zu sein. Da sollen die Seelen der Jugend, welche nach uns den irdischen Weinberg Gottes bauen wird, gebildet und entwickelt; da soll in ihnen das Verderben, welches ihnen als Kindern sündiger Menschen einwohnt, gezügelt, und ihre Reinigung von demselben vorbereitet; da soll die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott in ihnen geweckt; da sollen sie zur künftigen Tüchtigkeit in jedem guten Werke durch Zucht und Anstrengung eingeübt werden. Was könnte uns also näher liegen, als jetzt auch über dies wichtigste Geschäft christlicher Eltern miteinander zu reden. Doch es ist nicht allein der Eltern Geschäft, sonst möchte auch dieser Gegenstand minder hierher gehören; denn wir sind ja nicht alle Eltern und von Gott gesegnete Eltern, die wir uns hier versammeln, auch nicht alle eigentliche Erzieher und Lehrer. Sondern, m. gel. Fr., es gilt auch hier das große allgemeine Gesetz des menschlichen Lebens, daß nicht zwei oder drei genügen, ein Gott gefälliges Werk zu fördern. So erziehen auch nicht die Eltern allein, oder mit ihnen die, welche sie sich aus- [Pr. I¹, 598; I², 579]

Einleitung (1, 2, 3 bilden die Einleitung zu den drei Predigten über Erziehung).

1: Wichtigkeit des Gegenstandes, nicht nur für die Eltern, sondern für alle;

drücklich zu Hilfe nehmen zu Unterricht und Aufsicht. Vielmehr, wie wir alle näher oder entfernter mit der Jugend leben und
[Pr. I¹, 599] auf sie einwirken, wie es als Gliedern der christlichen Kirche uns allen am Herzen liegt, daß christliche Gesinnung und Kraft in der Jugend erweckt werde: so können wir auch mit Recht sagen, das gesamte junge Geschlecht unter uns werde erzogen von dem gesamten älteren, und es liege uns allen ob, auf die rechte gottgefällige Weise dazu das Unsrige beizutragen.

Aber wie schwierig erscheint es, über diesen Gegenstand 2
im allgemeinen zu reden, auf die Weise, wie es sich in unseren Versammlungen geziemt. Denn wie kann über ein so weitläu-
[Pr. I², 580] figes Gebiet menschlicher Weisheit und Kunst in wenigen einzelnen Vorträgen fruchtbar geredet werden! Und wie unendlich verschieden sind die Ansichten davon, die man voraussetzen muß und welche erst müssen geeiniget werden! Allein ein Gebäude menschlicher Weisheit und Kunst über die Erziehung unserer Kinder aufzurichten, das würde uns hier auch gar nicht ziemen; sondern nur solche Überzeugungen in uns zu erwecken und zu befestigen, die uns in jedem Augenblick richtig leiten können. Und wenn wir nur dies wollen, werden uns auch die entgegengesetztesten Meinungen weniger stören. Denn wenn freilich einige glauben, der Mensch sei so ganz ein Werk der Erziehung, daß, wenn man es nur recht darauf anlege, recht kunstreich alles berechne und ineinander füge, man aus jedem Kinde alles machen könne, was man wolle, jede Naturgabe aus demselben herauslocken durch Übung und ebenso jede Einsicht, jede Fertigkeit in dasselbe hineinbilden; — und wenn andere, vielleicht ebenso träge und nachlässig als jene hoffärtig und vielgeschäftig, die Meinung aufstellen, wir vermöchten mit aller unserer Mühe und Kunst am Ende doch nichts gegen die

2: Schwierigkeit des Gegenstandes, vor allem wegen der Verschiedenheit der pädagogischen Ansichten, die einander völlig entgegengesetzt sind: Erziehung kann alles, sie kann nichts;

Gewalt der Natur; was wir mühsam gebaut in langer Zeit, das stürze oft der Zögling, wenn er anfange, mehr sich selbst überlassen zu sein und seine innere Natur sich frei entwickeln könne, durch einen einzigen Entschluß nieder; und eigentlich müsse doch jeder das Werk seiner Heiligung und seiner Ausbildung, soviel überhaupt davon dem Menschen zustehe, selbst fördern: so scheint es freilich, als ob man unmöglich zu diesen beiden zugleich reden könne.

3 Allein, wenn ich nun den letzten sage: So wenig ihr euch auch von der Erziehung versprechen mögt, wenn ihr doch darauf bedacht seid mit denen, die schon erwachsen sind, in jedem Verhältnis euch nach Gottes Willen zu betragen, so müßt ihr doch noch mehr darauf bedacht sein, euch nach Gottes Willen zu betragen gegen eure Kinder, und davon allein wollen wir miteinander reden. Und wenn ich zu den ersten sagte: So viel ihr auch meint ausrichten zu können, eben wenn ihr glaubt, alles in eurer Hand zu haben, werdet ihr doch nicht meinen, [Pr. I¹, 600] es sei alles an sich gleichgültig und eurer Willkür anheimgestellt, sondern es gebe einen Willen Gottes, den ihr müßt zu treffen suchen: so werden das wohl beide zugeben, [wenn sie anders als Christen reden wollen]. Weiter können wir aber doch hier nichts wollen, m. Gel., und aus einem andern Gesichtspunkt über keinen Gegenstand reden; wir können nur fragen: Was ist denn bei der Erziehung der Kinder in Gott getan? Wenn wir das nicht verfehlen wollen, was ihretwegen der Wille [Pr. I², 581] Gottes an uns ist, — was müssen wir am meisten vermeiden, worauf müssen wir am meisten sehen? Mit diesen Überlegungen wollen wir denn heute unter Gottes Beistand den Anfang machen!

3: Andeutung der Lösung: Für den Christen handelt es sich nicht um menschliche pädagogische Theorien, sondern um den Willen Gottes, d. h. um das, was der religiös-sittlichen Weltanschauung des Christen entspricht;

Text. Koloss. 3. 21.

Ihr Väter, erbittert eure Kinder nicht, auf daß sie nicht scheu werden.

Es ist gewiß merkwürdig, m. a. Fr., daß der Apostel hier, 4
wo er über alle Verhältnisse des häuslichen Lebens redet, von diesem großen Gegenstande, der Kinderzucht, da er manches andere ausführlicher abhandelt, gar nichts sagt als die verlesenen Worte. Und auch in einem ähnlichen Zusammenhange im Briefe an die Epheser finden wir zwar noch eine Ermahnung hinzugefügt, die wir auch nächstens zum Gegenstand unserer Betrachtung machen wollen; aber auch dieser geht dort eben das voran, was wir hier gelesen haben: „Ihr Väter reizet eure Kinder nicht zum Zorn", denn „erbittern" und „zum Zorne reizen" ist doch gewiß dasselbe. So muß denn wohl unter allem, was wir zu vermeiden haben bei der Führung unserer Kinder, dieses das Wichtigste sein, weil ja die Heilige Schrift des neuen Bundes dieses allein so bestimmt heraushebt; ja es scheint beinahe, als ob, wenn nur darüber recht gewacht wird, alles übrige dann weniger könne zu bedeuten haben. In dieser Hoffnung also, daß wir das Wichtigste gewiß werden getroffen haben, laßt uns heute eben diese

Warnung, unsere Kinder nicht zu erbittern,

recht zu Herzen nehmen. Wie wir aber offenbar in dem Verhältnis zu der Jugend nicht bloß geben, sondern auch empfangen, nicht nur wir sie bilden sollen und leiten, sondern sie auch uns von Gott gegeben ist zu unserer Stärkung und Freude: so, glaube ich, werden wir den Sinn des Apostels nur dann

4: Spezielle Einleitung zur ersten Predigt: Das Wichtigste der christlichen Erziehung nach den Textesworten.

Dieser wichtigste Punkt erscheint aber befremdlich. Daher das Thema als Problem:

Inwiefern ist dies das Wichtigste, daß wir unsere Kinder nicht erbittern sollen?

in seinem ganzen Umfange verstehen, wenn wir zuerst bedenken, was diese Warnung bedeutet in bezug auf dasjenige, was wir den Kindern sein sollen, zweitens aber auch von welcher Wichtigkeit sie ist für das, was die Kinder den Eltern sein sollen. [Pr. I¹, 601]

I.

Indem ich mir nun die Frage aufwarf bei Betrachtung unseres Textes, weshalb wohl unter allem, wovor zu warnen war, dem Apostel gerade dieses das Wichtigste schien, daß die Jugend nicht erbittert werde: so schien mir, er müsse sich dabei gedacht haben, eben dieses sei, wenn es geschehe, das Unnatürlichste von allem und das Verderblichste von allem. Und davon nun möchte ich euch, m. a. Fr., ebenso überzeugen, wie der Apostel mich davon überzeugt hat. [Pr. I², 582]

1 Der Mensch hat der Feinde in seinem Innern gar manche;
a das Verderben ist dem menschlichen Herzen unter vielerlei Gestalten eingepflanzt und entwickelt sich früher oder später in jedem nach dem Maß und in der Gestalt, wie es in seiner Gemütsart angelegt ist. Und nur selten sind verhältnismäßig die Beispiele einer späten Entwicklung sündlicher Neigungen; selten nur geschieht es, daß, während sich unter väterlicher und mütterlicher Zucht und Lehre viel Gutes und Schönes in den Kindern entfaltet, gar nichts geahnt werden kann von dem Verderben, welches in ihnen glimmt und dann erst plötzlich und unaufhaltsam hervorbricht, wenn die Seele von den Reizen eines leidenschaftlich bewegten Lebens ergriffen wird. Gewöhnlich vielmehr hat sich schon alles, was gefährlich werden wird, deutlich genug in den jungen Gemütern gezeigt, ehe sie das väter-

I: Die Warnung in bezug auf die Pflichten der Eltern gegen die Kinder: erstes Motiv gegen die Erbitterung.

1: Das Wesen der Erbitterung: sie ist unnatürlich;

a: was nicht unnatürlich ist: Verkehrte Neigungen sind beklagenswert, aber natürlich;

liche Haus mit dem größeren Schauplatz der Welt vertauschen. Wenn sie nun während dieser Zeit unter der genauesten Sorge und Obhut derer bewahrt gewesen sind, denen von Gott und der Natur Gewalt über sie gegeben ist, wenn alle Einwirkungen auf ihre Seele mehr oder minder durch sie vermittelt waren: gewinnt es dann nicht sehr bestimmt das Ansehen, als ob alle Untugenden und Fehler, welche sich eingeschlichen haben, wie während des Lebens der Kinder mit den Eltern, so auch durch dasselbe zum Vorschein gekommen wären? Ja, ich glaube auch, daß christliche Eltern, die aufrichtig vor dem Herrn wandeln, sich von diesem Vorwurf nicht werden zu reinigen wagen. Schlummerten in den Kindern dieselben Anlagen wie in uns, nun, so war es geradehin unser Beispiel, was nachteilig wirkte: die alte Sünde lockte die junge hervor; waren es eher entgegengesetzte, so ist es gewöhnlich der Widerstand gegen
[Pr. I¹, 602] die Verletzungen, welche unsere Fehler ihnen drohen, der die ihrigen in Tätigkeit setzt; ja, wie oft sehen wir selbst die Zärtlichkeit der Eltern, wenn sie eine falsche Richtung nimmt, nur die Entwicklung verkehrter Neigungen und leidenschaftlichen Wesens in den Kindern begünstigen. Das alles ist leider beklagenswert genug; es ist demütigend; wir sollen es auch nicht rechtfertigen wollen, weil es unleugbar unsere Verschuldung ist und die Grenzen unserer Heiligung und Weisheit anzeigt; aber wie wir es täglich vor uns sehen und nur den als den
[Pr. I², 583] Glücklichsten preisen, dem es am wenigsten begegnet, so finden wir es doch menschlich und natürlich.

Aber wenn die Kinder im Leben mit uns erbittert werden, b und aus der Erbitterung Scheu entsteht und verhaltener Widerwille

b: Erbitterung ruht auf Verminderung der Liebe — dies ist unnatürlich (hier erst wird „Erbitterung“ definiert). Gedankenfolge: Begriffsbestimmung, Beweis (zwischen den Eheleuten — schon unnatürlich; zwischen Eltern und Kindern — noch unnatürlicher; zwischen Kindern und Erwachsenen — verhältnismäßig unnatürlich);

und was sonst noch damit unvermeidlich zusammenhängt und dem Apostel zu widrig war, um es besonders anzuführen — das ist das Unnatürlichste von allem! Denn die Erbitterung, m. Gel., ist eine feindselige Bewegung; sie ist also nicht ohne eine Verminderung, oder vielmehr, um es gerade heraus zu sagen, ohne ein, wenn auch nur augenblickliches, Ausgelöschtsein der Liebe in den Kindern möglich. Nun haben wir es neulich gefühlt, wie unselig und auch unnatürlich es ist, wenn in der Ehe statt der Liebe oder auch nur neben der Liebe Uneinigkeit und Unfrieden entsteht; aber doch müssen wir bedenken, daß Eheleute sich erst miteinander verbinden, wenn alle Anlagen und Fertigkeiten in ihnen schon ausgebildet sind, und wie manches davon erst später wahrgenommen wird und dann den Frieden stört; wir müssen in Anschlag bringen, daß sie sich oft aus weit voneinander entfernten Kreisen hervorsuchen und gar leicht jeder für den andern etwas Fremdes mitbringen, woran sie sich nur allmählich gewöhnen. Wie ist nun das alles zwischen Eltern und Kindern noch ganz anders! Das ganze Wesen der Kinder ist den Eltern auf das ursprünglichste verwandt und angehörig, tausend Ähnlichkeiten sprechen uns daraus an auf das auffallendste, und mit jeder solchen Entwicklung scheinen Einverständnis und Liebe sich mehren zu müssen. In der unmittelbarsten Nähe der Eltern wachsen die Kinder heran; der erste Blick des Kindes fällt auf das liebende Auge der Mutter; sie ist es, von der das erste frohe Lächeln des Kindes bemerkt zu werden wünscht, und das erste, was die Mutter es mitteilend lehrt, ist den Vater kennen und lieben; und je mehr die Kinder sich entfalten, um desto mehr müssen sie fühlen, wie ihnen alles von den Eltern und durch sie kommt. Hier ist also das innigste, ungestörteste Heiligtum der Liebe; und wenn hier dennoch in den Kindern, die ganz Liebe und Anhänglichkeit sein [Pr. I¹, 603
sollen, Entfernung, Zorn, Unwillen entsteht; wenn die Liebe, die nie auszurotten ist in den Kindern, statt sich denen zuzuwenden,

die ihnen von Gottes und der Natur wegen die nächsten sind, eher auf fremdere Gegenstände ablenkt; wenn sie irgend von andern ertragen können, was von den Eltern sie erbittert: so ist das gewiß das Unnatürlichste, was geschehen kann. Und
[Pr. I², 584] ebenso ist es auch verhältnismäßig unnatürlich, wenn sich die Kinder gegen andere Erwachsene erbittern, welche auf ihr Leben einwirken und an ihrer Entwicklung mitarbeiten. Denn wenn auch nicht von Natur ihnen ebenso verwandt, so sind sie ihnen doch von den Eltern gegeben; und wirken sie mit diesen zusammenstimmend, so sind sie mit in diesen heiligen Naturkreis hineingezogen, das Kind fühlt sich durch sie gefördert und unterstützt; und daraus muß eine Anhänglichkeit entstehen, die auch manches Versagen und manche Zumutung ertragen kann. So finden wir es auch, wenn nur alles den reinen menschlichen Gang geht; und das Gegenteil erregt uns immer die widrige Empfindung des Unnatürlichen.

So wie es nun aber das Unnatürlichste ist, so ist es auch 2
das Verderblichste. Ist es einmal das Los, dem wir nicht a
entgehen können, und welches nur den Frömmeren, Erfahrneren und Weiseren minder hart betrifft, daß wir durch unsere Schwachheiten und Fehler helfen müssen, die fehlerhaften Anlagen unserer Kinder ans Licht bringen; ist auch das unvermeidlich, daß wir manches nicht sogleich, wie es sich in ihnen gestaltet, bemerken und, wenn auch bemerken, doch nicht gleich zu behandeln vermögen, sondern erst warten müssen, bis es auch äußerlich hervortritt und ihnen selbst gezeigt werden kann: so kommt dann, soll unser Werk gedeihen, alles darauf an, wie sie sich uns zur Heilung hingeben, wie sie uns vertrauen, daß wir es wohl meinen und machen, auch mit manchem, was ihnen schwer eingeht. Ist auch manches verabsäumt worden in den ersten Anfängen: wohl,

2: Folgen der Erbitterung: sie ist verderblich;
a: (was nicht verderblich ist): Versäumnisse sind beklagenswert, aber nicht verderblich;

wenn wir nur — sobald uns die Augen aufgehen und wir sehen, welches Unkraut der Feind gesäet hat, während wir schliefen — uns gleich mutig ans Werk geben und sicher sind, ein vertrauendes Herz zu finden, welches glaubt, wenn wir weinen, müsse es eine Ursache geben zu Tränen, wenn wir erschrecken, müsse Gefahr da sein, wenn wir harte Mittel wählen, könne es mit leichteren nicht getan sein! Steht es so, so ist noch nichts verloren; wir haben an dem ehrfurchtsvollen Vertrauen der Kinder einen Bundesgenossen in dem Platze selbst, den der Feind eingenommen; und den vereinten Kräften wird der Feind weichen [Pr. I¹, 604] müssen. Ja, haben wir auch, wie uns das begegnen kann und oft begegnet, einen falschen Weg eingeschlagen: sobald wir merken, daß wir neues Unheil erzeugt haben, indem wir einem alten entgegen arbeiten wollten, können wir mutig umkehren und von vorne anfangen. Zeit kann verloren sein, manche Freude kann verloren sein oder weiter hinausgesetzt; aber in der Sache ist [Pr. I², 585] nichts verloren, die Streitkräfte gegen das Böse sind nicht verloren, wenn nur die Liebe nicht erloschen ist und das Vertrauen feststeht.

b Aber wie ganz anders, m. gl. Fr., ist es dann, wenn das, was sich, ohne unser Wissen vielleicht, aber gewiß nicht ohne unsere Schuld, in die Herzen der Kinder eingeschlichen hat, das bittere, feindselige Wesen selbst ist! Woher kommt uns dann noch der Mut? Welche Zuversicht kann uns beseelen? Wo sollen wir anknüpfen? Wenn das Salz dumm geworden ist, womit soll man salzen? Wenn die Liebe erloschen ist und das Vertrauen erblichen, wo ist dann der Schlüssel, mit dem wir uns die Herzen wieder öffnen können? Wo ist der Zügel, an dem wir die jungen Gemüter von dem Wege des Verderbens ablenken wollen? Die Antwort ist leicht gegeben; leider dürfen wir nicht weit suchen, wir werden sie in vielen vernachlässigten und verworrenen christ-

b: Erbitterung ist nur sehr schwer heilbar; schon dies ist „verderblich“;

lichen Häusern finden. Denn haben sich die Herzen der Kinder gegen uns erbittert und sind sie dadurch scheu geworden; hat sich das natürliche Vertrauen in einen dumpfen Argwohn verkehrt, als ob wir überall das Unsrige suchten und nicht das Ihrige: so kann dieser bösartige Feind selbst zwar auch noch, Gott sei Dank, aber nur auf eine Weise überwunden, nur gleichsam ausgehungert werden, indem wir ihm alle Nahrung entziehen; nur eine lange Reihe von Erfahrungen des Gegenteils, von welchen selbst das kalt und argwöhnisch gewordene Herz nicht mehr die Vermutung aufstellen kann, wir wollten sie nur wiedergewinnen und umlenken, kann den Argwohn allmählich austilgen und, der Liebe in ihnen wieder Raum verschaffend, auch uns den Zugang zu den versperrt gewesenen Herzen wieder öffnen. Unerschöpfliche Geduld gehört dazu; die völligste Selbstbeherrschung; die reinste Selbstverleugnung — ein langsamer und mühevoller Weg, und dieser glaube ich nicht, daß er in allen christlichen Häusern eingeschlagen wird, wo die Kinder durch Erbitterung scheu geworden sind.

Aber wenn wir nun auch auf diesem langsamen und mühe- c
vollen Wege allmählich einen Schritt nach dem andern gewinnen, unterdes haben wir gegen andere Gestalten des Verderbens zu kämpfen, die deshalb, weil das natürliche Verhältnis der Liebe
[Pr. I¹, 605] gestört ist, nicht säumen werden, sondern nur desto mannigfaltiger sich erzeugen und desto schneller überhandnehmen; und was bleibt nun gegen diese übrig, wenn die Ermahnung kein geneigtes Ohr findet und die heilsamen Übungen, die wir den Kindern auflegen möchten, keinen lenksamen Willen? Ja, dann
Pr. I², 586] bleibt nichts anders übrig, als der rauhe Weg der Gewalt; und das ist es eben, was wir leider häufig genug um uns her sehen. O ein gefährlicher Weg! Wie wenig durch Gewalt auf Menschen gewirkt werden kann, das sehen wir genugsam

c: Erbitterung hat Gewalt zur Folge; durch Gewalt kann man nie erziehen;

in anderen menschlichen Verhältnissen und finden uns wie durch einen geheimen Zauber immer im Bunde gegen die rohe Gewalt und ihr Werk. Und mit Recht. Denn je weniger ein Mensch der Gewalt weicht, um desto deutlicher zeigt er, daß kein knechtischer Sinn in ihm lebt, daß er sich des Edeln, über die Gewalt Erhabenen, in seiner Natur bewußt ist; und je mehr einer strebt, durch Gewalt auf andre zu wirken, um desto deutlicher zeigt er, daß er Vernunft und Liebe, wodurch allein der Mensch gelenkt werden soll, nicht anzuwenden versteht. Und wir sollten die Gewalt einführen in das friedliche Heiligtum unserer Häuser und sie anwenden bei unsern Kindern, in einem Alter, wo sie den Einwirkungen der Vernunft und der Liebe schon fähig sind? In ihr Inneres, worauf wir doch eigentlich wirken wollen, kann die Gewalt nicht eindringen; sie kann nur die äußeren Ausbrüche ihrer Fehler zurückhalten, die uns beschwerlich sind und störend. So können wir durch Gewalt uns selbst gegen sie schützen und tun das mit Recht, wenn wir leider in diese Notwendigkeit versetzt sind; aber erziehen können wir gar nicht durch Gewalt. Ihre Fehler werden nur desto tiefere und festere Wurzeln schlagen, wie eine Pflanze, deren üppiger Wuchs nach oben
d beschnitten wird. Ja auch, je mehr wir jenes Äußerliche erreichen, desto mehr schon betrüben wir uns billig — weil uns dadurch die Knechtschaft kund wird, in die unsere Kinder versunken sind. Darum sind es auch gewöhnlich wir Eltern, die in diesem Kampf der Gewalt ermüden, früher oder später die Kinder ihrem eigenen Wege und der göttlichen Erziehung überlassen, und traurig, ja gleichsam besiegt zurückbleibend, nichts mehr haben, womit wir sie begleiten, als für sie fromme Wünsche,

d: Erbitterung und Gewalt führen zum Verzicht auf Erziehung — dies die verderblichsten Folgen. — (Man beachte die Fortschritte von a bis d!) Schlußzusammenfassung von Teil I. An Stelle des negativen Begriffs „nicht erbittern“ ist schon hier der positive „erziehen durch Vertrauen und Liebe“ gesetzt.

von denen wir nicht wissen, ob sie nicht vergeblich sind, und für uns reuige Tränen, die höchstens nur uns und andern eine Warnung werden können für die Zukunft.

So sehr, m. gl. Fr., hat der Apostel recht gehabt, in bezug auf das, was wir an unsern Kindern tun sollen, diese Warnung
[Pr. I¹, 606] vor allen herauszuheben. Denn wird nur dieses verhütet, daß die Kinder nicht scheu werden, so ist leicht auch alles andere wieder gut zu machen; ist aber dieses Unglück geschehen, so ist auch alles andere zugleich verdorben und verloren.

II.

[Pr. I², 587] Allein, m. gl. Fr., nicht allein davon laßt die Rede sein, was wir als diejenigen, denen Gott die Herzen der Jugend anvertraut hat, nach seinem Willen für sie zu tun haben, sondern ebensosehr auch davon, was nach seiner Anordnung die Jugend für uns sein soll. Denn daran hoffe ich niemanden unter uns etwas Neues zu sagen, sondern vielmehr, daß ich mich auf die erfreuliche Erfahrung eines jeden berufen kann, wie viel Segen für uns Erwachsene ist in dem Zusammensein mit der Jugend; und wie dieses, mehr als alles andere, uns frisch und fröhlich erhält, daß das mannigfaltig angefochtene Herz guter Dinge bleibt in seiner Arbeit; und wie es zugleich uns reiniget von verwirrenden Leidenschaften und uns weiterbringt auf dem Wege der Heiligung. Aber freilich nur ein liebevolles und gottgefälliges Zusammensein kann dieses bewirken; wie hingegen alle diese Segnungen verloren gehen, wenn wir die jungen Gemüter erbittern, davon werden wir uns gewiß alle überzeugen, wenn wir überlegen, wodurch eigentlich die unter uns aufwachsende Jugend uns solche Vorteile gewähren könne.

II: Warnung in bezug auf den Segen, den die Kinder für die Eltern haben sollen. (Zweites Hauptmotiv gegen die Erbitterung.)

Überleitung von I zu II.

1 Laßt uns zuerst daran denken, daß die gesellige Welt
a um uns her einen ewig bewegten Schauplatz, ein Gedränge von mannigfaltig verworrenen Verhältnissen darstellt, worin jeder sich bei jedem Schritte mehr gehemmt fühlt als gefördert und nach allen Seiten umschauen muß, daß er nicht anstoße oder angestoßen werde. Davon wird jeder Zeugnis ablegen müssen, wandle nun einer in den höheren oder in den niederen Kreisen; die Sache kann sich äußerlich hier so, dort anders gestalten: im wesentlichen ist sie dieselbe. Wenn wir im Vergleich mit diesem Zustande vom Hörensagen her eine stille Einfalt früherer Zeiten klagend zurückwünschen, so laßt uns bedenken, daß das nicht in unserer Macht steht, und daß diese nicht beibehalten werden konnte, wenn die Gemeinschaft der Menschen sich nach allen Seiten hin erweitern sollte; denn sie beruhte nur auf einer größeren Abgeschlossenheit einzelner Kreise und Gegenden für sich. Die Gemeinschaft der Menschen aber sollte sich nach Gottes Absicht immer mehr erweitern, schon deshalb — um von allem andern zu schweigen — damit das seligmachende Wort Gottes je länger je mehr überall hinreichen und alle Menschen von allerlei Volk, so noch fremd waren, ergreifen könne. Je mehr aber diese Gemeinschaft sich erweitert, um desto schwieriger wird [Pr. I¹, 607] der Lebensweg eines jeden, desto mehr muß jeder sich vorsehen, daß er sich nicht in seinen eigenen Bestrebungen verwickle, desto mehr wird jeder verflochten in die Sorgen und Fehltritte anderer, desto [Pr. I², 588] mehr mit bewegt durch anderer Wünsche und Leidenschaften!

b Aus diesen Irrsalen der Geschäftigkeit, aus dieser Mannigfaltigkeit von Vorbauungsmitteln und Entwürfen, aus die-

1: Der Segen des Hauses gegenüber der Verworrenheit der Welt geht verloren;

a: Beschreibung der Verworrenheit der Welt als einer nicht zu ändernden Tatsache;

b: Bedeutung des Hauses, vor allem der Jugend, gegenüber dieser Verworrenheit der Welt.

sem störenden Verkehr mit allen eitlen und selbstsüchtigen Gemütsbewegungen der irdisch gesinnten Menge, — wohin hat sich der Fromme, der sich die Stille und Ruhe des Gemüts bewahren will, zurückzuziehen, als zunächst jeder in den engen Kreis seines Hauses? Da soll uns die ursprüngliche ruhige Gestalt des Lebens wieder entgegentreten; da sollen wir das bunte Treiben der Welt so lange es geht vergessen; es soll uns wieder lebendig werden, daß Gott den Menschen einfältig geschaffen hat; an einem lieblichen Bilde einfacher, ungefärbter Fröhlichkeit sollen wir uns wieder erquicken und stärken. Aber von wem vorzüglich können wir diese Hilfe erwarten? Nicht von den erwachsenen Hausgenossen, die entweder schon selbst untergetaucht sind in die Beschwerlichkeiten und Sorgen des Lebens, oder deren Teilnahme an uns so erfahrungsreich ist, daß ihrem geschärften Auge nicht leicht entgeht, wo uns etwas Niederschlagendes oder Begünstigendes begegnet ist. Diese führen uns natürlich nur zu oft wieder auf das zurück, wovon wir uns loszureißen wünschten. Sondern diese notwendige Vergessenheit der Welt kann uns nur die noch sorgenlose heitere Jugend um uns her einflößen, die, wenn wir zurückkehren in den häuslichen Kreis, nichts an uns sieht als unsere Freude, wieder da zu sein, und selbst nichts fühlt, als daß sie uns entbehrte und nun wieder hat. Welche stärkende Kraft in dieser heitern Einwirkung liegt, die uns auf einmal mitten in die ursprünglichsten Verhältnisse des Menschen hineinzieht, wie schnell dadurch alle Spuren auch des geschäftigsten und verwicklungsreichsten Lebens aus der Seele hinweggewischt werden: selig ist, wer dies täglich erfährt!

Aber diese Seligkeit ist notwendig für den verloren, in dessen c Hause die jungen Gemüter erbittert sind: denn er findet daheim noch trübseligere Verwirrungen vor, als er draußen zurück-

c: Diese Stellung der Jugend und damit des Hauses gegenüber der Verworrenheit der Welt wird durch die Erbitterung der Jugend zerstört.

gelassen hat. Denn wodurch auch die Erbitterung der Kinder gegen einen Erwachsenen möge entstanden sein, — ehe sie hat entstehen können, muß das vorangegangen sein, daß er sie mit ihren Angelegenheiten als geringfügig und unter seiner Beachtung von sich gewiesen hat; daß sie bei ihm keine Erwiederung gefunden haben, wenn sie ihm unbefangen ihre Empfindungen äußerten; daß er seine wechselnden Stimmungen, statt sie draußen abzuschütteln, mit in das Haus hineingebracht und sie auf eine launenhafte Weise geäußert hat, statt sich durch Hingebung ganz davon zu befreien. Ohne eine solche Kälte von unserer Seite, ohne eine solche Ungleichheit des Betragens und vor derselben entsteht keine Erbitterung. Ist sie aber entstanden und ist die Jugend scheu geworden, dann natürlich ist auch ihre Unbefangenheit verloren, und sie ist selbst schon Teilnehmerin geworden der Sorge und der Vorsicht. Die Fröhlichkeit, mit der sie uns entgegenkommen würde, ist gedämpft durch das Gefühl, daß, wenn wir kommen, nicht nur ein verehrter Gegenstand wiederkehrt, sondern auch ein gefürchteter; sie verschließen sich in ängstlicher Erwartung, welche Stimmung sich offenbaren wird, und für jede haben sie irgend etwas sorgsam zu verheimlichen. Wie dadurch alles Peinliche des Lebens draußen, ja beinahe alle Unwürdigkeiten, die uns dort aufstoßen, sich bis in das Innerste des Hauses fortpflanzen und es entweihen; wie wir uns dadurch der erquickendsten Stärkung verlustig machen, die wir im häuslichen Leben durch unsere Kinder haben — wehe dem, der das, wenn auch nur bisweilen, erfährt und nur von einem oder dem anderen der Kleinen, die Gott ihm gegeben, es erlebt! [Pr. I¹, 608] [Pr. I², 589]

2 Wie aber die größere Gesellschaft, der wir angehören, und mit der wir leben, ein gar verworrenes Ding ist, so ist sie

2: Der Segen des Hauses gegenüber der Unvollkommenheit der Welt geht verloren;

auch dadurch schon, aber auch sonst, ein höchst unvollkommnes. Dieses bedarf gewiß keiner Nachweisung oder Erörterung; a
jeder fühlt es; aber hoffentlich auch je mehr es einer fühlt, desto tiefer wurzelt in ihm ein Verlangen, welches dem Vollkommenen zugewendet bleibt. Wiewohl wir nun hier im Glauben leben und nicht im Schauen: so können wir uns dennoch, wie kein Schauen, in welchem nicht immer noch Glauben zurückbleiben müßte, so auch keinen Glauben vorstellen, in welchem nicht schon irgendein, wenngleich dunkles und schwankendes Schauen enthalten wäre. So mögen wir denn auch beseelt von dem Glauben, daß es besser werden wird auf Erden, in diese bessere Zukunft gern hineinschauen, und nichts stärkt uns so sehr zur Beharrlichkeit in jedem Kampf, zur Ausdauer bei jeder Anstrengung als ein solcher hoffnungsvoller Blick.

Aber wie können wir die Zukunft schauen als nur in unseren b
Kindern? Sie sind uns die Nächsten, denen wir ein Erbe beilegen können in einer besseren Ordnung der Dinge. Und um so lieber verlieren wir uns in dieses Gefühl, als wir durch die Worte des Erlösers selbst auf solchen Trost gewiesen sind, indem
[Pr. I¹, 609] er ja sagt, daß den Kindern das Himmelreich gehören werde [in welches die Erwachsenen damals nicht eingehen wollten]. Da-
[Pr. I², 590] rum, ist es doch unvermeidlich unser Los, daß wir unsere eigene und verwandte Schwächen in unsern Kindern sich entwickeln sehen: so möchten wir auch die Kräfte sehen, die ihnen manchen Kampf erleichtern und manchen Sieg beschleunigen können; etwas möchten wir durch eignes Anschauen davon sehen können, was wir hoffen, daß die Söhne besser sein werden, und, weil besser sein, es auch besser haben, als ihre Väter. Und wie wir für die Zeit, wo wir das Ende unseres eigenen Wirkens auf Erden näher fühlen, niemandem lieber gleichen möchten als

a: die Beschreibung und die Tatsache der Unvollkommenheit der Welt,
b: demgegenüber die Bedeutung der Jugend: Hoffnung auf eine bessere Zukunft,

jenem Erzvater Jakob, der, selbst in der Fremde aber im Vertrauen auf die göttliche Verheißung das gelobte Land, welches seine Nachkommen besitzen sollten, schauend und in seinen schon zum männlichen Alter herangereiften Söhnen die späteren Enkel erblickend, jeden auf eine besondere Weise segnete, indem er das eines jeden eigentümlicher Natur vorzüglich angemessene Gute auf ihn weissagend herabflehte — mit einem reicheren und erquicklicheren Bewußtsein wenigstens kann der Mensch den Schauplatz der Erde nicht verlassen, als wenn einer jedem unter den Seinigen seine besondere Stelle anzuweisen vermag in den Geschäften des Reiches Gottes und seinen eigentümlichen Genuß an den Gütern desselben — wie nun dies für die Zeit unsers Abscheidens tröstlich ist: so gibt es auch, wenn die Verhältnisse des Lebens uns ermüden und unsere Tätigkeit uns leid machen, kein erhebenderes Mittel als solche Aussicht auf das, was unsere Kinder werden leisten können und was ihnen zuteil werden wird.

c Allein wie diese prophetische Anschauung bei Jakob nicht allein die Frucht seines Glaubens an das feste göttliche Wort war, sondern dazu auch seine genaue Kenntnis von allen Eigenschaften der Seinigen gehörte: so können auch wir zu einer solchen trostvollen Ahnung nur gelangen, wenn uns das Innere unserer Kinder aufgeschlossen ist, wenn wir in die Tiefen ihres Gemütes hineingedrungen sind und auch alle Falten ihres Herzens durchschaut haben. Und wie sollte das möglich sein, wenn wir nicht in froher Eintracht mit ihnen gelebt haben, wenn sie nicht unbefangen und aufrichtig vor unseren Augen gewandelt sind? Hier also finden wir uns wieder bei der Warnung unseres Textes. Der Natur nach soll es kein zuverlässigeres Urteil geben einer menschlichen Seele über die andre, als das der Eltern über ihre Kinder; aber das gilt nur, wenn das Verhältnis

c: dieser Trost, den die Jugend gegenüber der Unvollkommenheit der Welt gibt, wird zerstört durch Erbitterung.

natürlich bleibt und rein. Je mehr Spannung zwischen uns und ihnen stattfindet, um desto leichter werden wir uns über sie
Pr. I¹, 610; I², 591] irren. Sind sie durch Erbitterung scheu geworden, so verschließen sie uns den Zugang zu ihrem Inneren; eine Rinde umzieht das junge Gemüt, durch welche oft auch das Auge der Weisheit und der Liebe nicht hindurchdringen kann. Dann schwankt unser Urteil wie unser Gefühl, keine frohe Ahnung über ihre Zukunft kann uns gedeihen, und wir berauben uns selbst des kräftigsten Trostes, der uns so nötig ist, wenn wir uns von den Unvollkommenheiten der Gegenwart gedrückt fühlen.

So ist es daher, m. a. Fr., auf beiden Seiten: das Beste 3
geht verloren für unsere Kinder und für uns selbst, a
wenn wir sie erbittern! So wie sie ihrerseits sich gegen das Bitterwerden nicht besser schützen können, als durch den ehrfurchtsvollen Gehorsam, der das erste Gebot ist, welches Verheißung hat: so laßt uns unsrerseits nie weichen von der hingebenden Liebe gegen die Jugend, welche nie das Unsrige sucht, sondern nur das Ihre, und welche in der Klarheit und Ruhe, die uns aus einem ungetrübten Leben mit dem jungen Geschlecht so natürlich entsteht, ihren unmittelbaren Lohn hat.

Sollte ich aber noch weiter gehen und angeben, wodurch b
denn vorzüglich die Kinder pflegen erbittert zu werden, damit dieses desto sicherer verhütet werde: so würde uns das weit über die Grenzen und über die eigentümliche Art unserer Betrachtung hinausführen. Daher kann ich nur das Allgemeine wiederholen: Seid wachsam, merkt auf die ersten Anfänge und kehrt beizeiten um, wenn ihr im Begriff seid, einen falschen Weg einzuschlagen. Denn wie vortrefflich es auch wäre, wenn

3: Schluß.
a: Wiederholung des Resultats.
b: Mittel zur Verhütung der Erbitterung (allgemeine Regeln, die Anlage der Kinder insbesondere).

wir recht genaue und sichere Regeln hierüber hätten — wer möchte sich wohl zutrauen, sie alle beobachten zu können? Wer könnte sich rühmen, so sehr Herr aller Bewegungen seines Gemütes zu sein, daß er sicher wäre, alles zu vermeiden, was den Vorschriften, die er sich selbst gegeben, zuwiderliefe? Nein, auch beim gründlichsten Wissen werden wir nicht vermeiden können, daß nicht einzelne Augenblicke vorkämen im Leben, wo wirklich irgend etwas in uns ist und heraustritt, was wir im allgemeinen als Ursache zur Erbitterung anerkennen müssen. Allein auch das sei nicht gesagt, um die Herzen der Gläubigen kleinmütig zu machen. Wenden wir nur beizeiten um, und ist es uns Ernst, uns selbst immer mehr zu zügeln: so wird auch das ohne Schaden sein; die Gewährleistung aber für diese göttliche Vergebung liegt in einer zwiefachen Gabe, womit Gott die menschliche Seele ausgerüstet hat, daß sie nämlich von Anfang an auf der einen Seite ein vergeßliches Wesen ist, auf der andern Seite ein ahnendes. Ja vergeßlich ist das unverdorbene junge Gemüt vorzüglich für unangenehme Eindrücke, weil es nicht an die Furcht gewiesen ist zu seiner Erhaltung, sondern an die Liebe. Nur die herbe Wiederholung des Widrigen vermag der Jugend allmählich das Gedächtnis dafür zu erhöhen. Daher können wir uns über das, was nur einzeln und zerstreut in dieser Hinsicht von uns gefehlt wird, leicht trösten mit dieser Gabe Gottes. Und ebenso kommt uns das zustatten, daß die menschliche Seele ein ahnungsreiches Wesen ist von Jugend an. Bald lernen die Kinder unterscheiden, was in uns nur vorübergehende Bewegung ist und was feststehende Richtung. Sowenig einzelne Zärtlichkeit und Gefälligkeit sie besticht, wenn Vernachlässigung oder Härte vorherrschen im Leben: ebenso richtig werden sie — sollte auch menschliche Schwäche manches einzelne dazwischen bringen, was sie stören könnte — den herrschenden Sinn unseres Lebens herausfühlen und in kindlicher Anhänglichkeit uns zugetan bleiben, wenn wir ihnen wirklich

[Pr. I¹, 611 I², 592

ergeben sind in treuer Liebe, wenn wir ernstlich ihr wahres Heil suchen, wenn wir wirklich dem Leben mit ihnen den Wert und die Bedeutung beilegen, die ihm gebührt!

Daß also nur das Ganze unseres Lebens und das Innerste c unseres Herzens rein sei vor Gott und ihnen; daß uns nur ernstlich anliege, alles zu entfernen, wodurch die Liebe getrübt und die offne Einfalt verletzt werden kann: so wird es uns nicht begegnen, daß unsere Kinder erbittert und scheu werden; und dann kann Gottes Segen walten über dem ganzen heiligen Werk der Erziehung unter uns! Amen.

c: Finalthema in positiver Form (die Warnung vor Erbitterung ist umgewandelt in die Mahnung): Erziehet durch Vertrauen und Liebe, dann wird keine Erbitterung eintreten!

IV.

Über die christliche Kinderzucht. Zweite Predigt.

1 Wenn wir, m. a. Fr., unsere Kinder, wie wir auch in unsern [Pr. I¹, 612
a heutigen Gesängen getan haben, mit in unser Gebet einschließen, I², 593
so geschieht dies wohl niemals lediglich in der Absicht, um ihr Leben und ihr irdisches Wohlergehen mit allem, wovon es abhängt, der gnädigen Fürsorge Gottes zu empfehlen; sondern weit mehr noch, um Gedeihen von oben zu erflehen für die richtige und gottgefällige Entwicklung ihrer geistigen Kräfte. Dieses Gebet, m. Gel., ruht dann auf der demütigen Überzeugung, daß, wenn unsere vielfältigen einen so großen Teil unseres Lebens ausfüllenden Bemühungen um unsere Jugend ihr wirklich so gedeihlich werden sollen, als unser Herz es wünscht, sie ein Gegenstand der Wirksamkeit des göttlichen Geistes sein muß; es ruht zugleich auf dem frohen Vertrauen, daß sie das auch wirklich ist. Eben dieses Vertrauen ist es ja, vermöge dessen wir schon unsere Kinder in den ersten zarten Lebenstagen dem himmlischen Vater zur Aufnahme in die christliche Kirche, das heißt in die Gemeinschaft des göttlichen Geistes, durch das Sakrament der Taufe darbringen; und so oft wir an einer solchen Handlung teilnehmen, bekennen wir uns aufs neue zu jener Über-
b zeugung und diesem Vertrauen. So sollten wir denn billig auch

---

Einleitung.

1: Das Wesen der christlichen Kinderzucht.

a: Entwicklung der geistigen Kräfte ist die Aufgabe;

b: Nur diese eine Aufgabe besteht für die Christen gegenüber anderen Grundsätzen, (vorläufige Ablehnung von Einwänden),

recht einträchtig sein in unserm Wirken auf die Jugend, von welcher Art es immer sei, und dieses wichtige Geschäft [sollte] bei allen Christen eine und dieselbe Richtung nehmen.
Pr. I¹, 613] Denn ist der Geist Gottes in den Herzen unsrer Kinder geschäftig — was können wir anderes sein wollen als seine Werkzeuge? Für ihn allein und in seinem Namen, nicht für uns, können wir an ihnen arbeiten. Aus dem heranwachsenden Geschlecht etwas bilden wollen zum Lohne oder zum Ebenbilde des veraltenden, das wollen wir denen überlassen, die sich selbst die
Pr. I², 594] nächsten sind und die höchsten, weil ihnen der herrliche Glaube an einen göttlichen Geist, der in den Menschen geschäftig ist, fehlt, und somit auch der Glaube an eine Fortschreitung in allem, was die eigentliche Würde des Menschen ausmacht. Wir, m. Gel., können nur etwas aus ihnen machen wollen zu Gottes Ehre; sie sind uns der herrlichste Teil des Weinberges, an dem wir arbeiten sollen. Sie empfänglich zu machen für die göttlichen Einwirkungen des Geistes, der auch ihnen verheißen ist, indem wir auf der einen Seite zeitig alles in ihnen zu dämpfen suchen, was dereinst ihm widerstehen und ihn betrüben könnte, auf der andern die Sehnsucht nach dem, was nur durch seinen Beistand gedeihen kann, durch Wort und Tat in ihnen zu erregen bemüht sind; ihnen jedes menschliche Bild, das ihnen nachahmungswürdig vorschwebt, zu reinigen, und an jedem verwerflichen ihren Sinn zu schärfen, damit sie fähig werden, das Bild des Erlösers aufzunehmen und festzuhalten: das ist das Wesen aller christlichen Kinderzucht, das muß das eigentümliche sein in unserm Leben mit dem jungen Geschlecht, in aller Liebe und Sorgfalt, die wir ihm widmen. Je weniger aber diese Liebe c
Selbstisches an sich hat, je weniger dieses ganze Bestreben von dem Zuge der Natur allein ausgeht und abhängt, um desto mehr

c: und zwar für alle; so entsteht das Problem: Wie entwickeln wir die geistigen Kräfte der Kinder am besten?

kann und soll beides uns allen gegen das ganze junge Geschlecht gemeinschaftlich sein. Alle ohne Unterschied können wir, wie der Herr sagt, die Kleinen aufnehmen in seinem Namen, denn sie sind uns allen immer vor Augen gestellt, wie er einst seinen Jüngern jenes Kind vorstellte; und wie es der herrlichste Segen Gottes ist, unmittelbar von ihm bedacht zu sein mit einem Teile des jungen Geschlechtes, so kann es auch für diejenigen, die nicht so bedacht sind, kein würdigeres Ziel geben, als dieses große Werk auf jede Weise zu fördern und nichts zu verschmähen, was ihnen davon zuteil werden kann. In solchem brüderlichen Sinne laßt uns heute weiter über diesen Gegenstand miteinander nachdenken! Wir bitten dazu Gott um seinen Segen.

Text. Ephes. 6. 4. [Pr. I¹, 614]

Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorn, sondern ziehet sie auf in der Zucht und Vermahnung zum Herrn.

2 Mit derselben Vorschrift, m. a. Fr., die ich neulich aus einem
a andern Briefe des Apostels zum Gegenstand meines Vortrages gemacht hatte, finden wir hier eine andere verbunden. So wie jene [Pr. I², 595] erste alles aussprechen sollte, was wir nach des Apostels Meinung am sorgfältigsten vermeiden müssen in der Erziehung der Kinder: so, möchte ich sagen, soll diese zweite, die Kinder aufzuziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, alles enthalten, wovon der Apostel glaubt, daß es vorkommen müsse
b in unserm Leben mit der Jugend. Freilich, wenn wir bedenken, wie vielerlei es ist, worauf wir Fleiß und Mühe verwenden in der Bildung und Unterweisung der Jugend, und wie wir alle ohne

2: Zusammenhang dieses Gegenstandes mit dem Text;
a: Fortschritt des heutigen Gedankens gegenüber dem der ersten Predigt: Das Positive gegenüber dem Negativen;
b: das Verhältnis zur Jugendbildung überhaupt bestimmt das Problem noch genauer: Wann ist die Entwicklung der geistigen Kräfte der Jugend die Grundlage der Erziehung überhaupt?

Ausnahme doch nicht darauf allein ausgehen, daß sie fromm und christlich gedeihe, sondern auch, daß sie zu jedem weltlichen Geschäft, welches ihr vorhanden kommen kann, geschickt werde, und daß, was irgend löblich ist und anmutig von Gaben des menschlichen Geistes sich in ihr entwickle: so muß uns auch hier scheinen, was der Apostel sagt, etwas Einzelnes und Unzureichendes zu sein. Aber gewiß hat er geglaubt, nicht etwas Einzelnes und zufällig Herausgerissenes gesagt, sonders das Ganze getroffen zu haben. Aus diesem Gesichtspunkte laßt uns die Worte des Apostels betrachten, ob nicht dennoch die

ganze Grundlage jeder gottgefälligen Leitung der Jugend

darin verzeichnet ist. Aber so müssen wir sie dann betrachten, daß wir fragen, was dann dazu gehört, damit alles, was wir an der Jugend tun, ihr auf der einen Seite zur Zucht gereiche auf der andern zur Vermahnung zum Herrn.

I.

Was also gehört dazu, und was ist damit gemeint, daß der 1
unter uns aufwachsenden Jugend alles, was wir an ihr tun, was wir sie lehren, was wir ihr auflegen, was wir ihr geben und versagen, zur Zucht gedeihen soll? Vor allen Dingen nun müssen a
wir wohl erwägen, was doch der Sinn des Ausdruckes sei, auf den hier alles ankommt. Zucht, m. l. Fr., ist nicht etwa, obgleich wir im gemeinen Leben öfters so zu reden pflegen, das-
Pr. I¹, 615] selbe wie Strafe, sondern ganz etwas anderes. Denn die Strafe folgt auf den Ungehorsam, die Zucht aber setzt den Gehorsam voraus; die Strafe ist ein Leiden, die Zucht aber ein Tun; die

I: Erste Antwort: Wenn sie Zucht ist.
1: Wesen und Notwendigkeit der Zucht;
a: im Gegensatz zur Strafe;
Voraussetzungen von Zucht und Strafe; Wirkungen beider; Zucht ist Übung in der Selbstherrschaft;

Strafe verknüpft bald mehr bald minder willkürlich mit dem Unrechten und Tadelnswerten etwas Unangenehmes und Bitteres; die Zucht aber legt auf eine löbliche Anstrengung der Kräfte zum Leisten oder zum Entbehren, aus welcher von selbst eine innere Freude hervorgeht. Und wie aus dem Gesetz nie etwas Besseres hervorgehen kann als die Erkenntnis der Sünde, nicht aber die Kraft zum Guten: so kann auch aus der Strafe, deren [Pr. I², 596] Kraft auf der Furcht ruht oder auf der bittern Erfahrung, nie etwas anderes entstehn als ein äußeres Verhüten der Sünde, nicht aber eine Abwendung des Herzens vom Bösen. Denn dieses zum Guten hinzuneigen kann nur die Liebe bewirken, welche alle Furcht und mit ihr alle Kraft der Strafe austreiben soll. Die Zucht aber, indem sie darauf abzweckt, alle Erregungen des Gemütes in Maß und Besonnenheit zu erhalten und die niederen Triebe der Natur unter die Herrschaft der höheren zu zwingen, bewirkt eine heilsame Erkenntnis von der Kraft des Willens und eine Ahnung von Freiheit und innerer Ordnung. Das ist die Zucht; und so sehr ist sie etwas ganz anderes als die Strafe, daß, wie jeder leicht zugeben wird, je mehr wir noch der Strafe Spielraum vergönnen müssen bei unsern Kindern, zu einer Zeit, wo sie schon einer Aufregung des Willens und einer Erweckung der Scham fähig sind, um desto unverwerflicheres Zeugnis wir ablegen gegen uns selbst, daß wir es versehen und zu wenig getan haben in der Zucht. Denn fühlten wir, daß wir sie recht aufzögen in der Zucht, daß sie also nach allen Seiten begriffen wären in der Übung der Selbstherrschaft und lenksam durch das edlere Gefühl der Scham: so würden wir nicht nötig finden, die Furcht zu Hilfe zu rufen, um durch ein Sinnliches das andere zu dämpfen. Und ebenso werden wir auch erfahren haben, daß je mehr die Zucht Raum gewonnen hat, um desto mehr die Strafe an Wirksamkeit verlieren muß, weil das junge Gemüt schon geübt ist, sich nicht bestimmen zu lassen durch den Reiz der Lust oder Unlust.

Wie nun aber die Zucht auf der einen Seite der Strafe ent- b
gegengesetzt ist, so auf der andern auch ist sie entfernt von
jener untätigen Ruhe, mit welcher leider so viele glauben,
der freien Entwicklung der Jugend zusehen zu müssen, ohne zu
bedenken, daß Gott der Herr den Himmel zwar uns vor Augen
gestellt hat, um ihn zu beschauen und uns der Segnungen, die
Pr. I¹, 616] aus seinen Kräften und deren Bewegungen uns zufließen, zu er-
freuen: in die menschliche Welt auf dieser Erde aber uns nicht
gesetzt hat als Zuschauer, sondern als Herrscher in seinem Namen,
als seine Werkzeuge, durch welche er — indem jeder Stärkere
den Schwächeren und am meisten das reife Alter die Jugend
leitet und bearbeitet —, dasjenige, was seine Gnade dem mensch-
lichen Geschlecht zugedacht hat, an demselben erfüllen will. Diese
Herrschaft und Bearbeitung wird ausgeübt durch die Zucht;
Pr. I², 597] sind wir aber untätig, so hindern wir die göttlichen Verheißungen.
Und wenn da, wo die Strafe vorherrscht, die Hoffnung gleichsam
aufgegeben ist, als könne sich der Geist Gottes der jungen Ge-
müter bemächtigen, indem man ja, als gebe es nichts Höheres,
nur danach trachtet, jede Seite der sinnlichen Natur durch eine
andere im Zaum zu halten: so herrscht da, wo man sich begnü-
gen will, der Entwicklung der Jugend sorglos zuzusehen, eine
falsche Hoffnung, welche nur gar zu leicht zu Schanden wer-
den läßt. Denn entweder, wenn die Ermahnung die Stelle der
Zucht vertreten soll, liegt dabei der leere Wahn zum Grunde, als
könne das Wort alles tun und es bedürfe nicht der Tat; oder,
wenn die Sorglosigkeit nicht nur ohne Tat sein soll, sondern auch
ohne Wort, liegt der verderbliche Wahn zum Grunde, als könne
eine Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf die Kinder beginnen,
ohne daß er sich dazu der Eltern und anderer als seiner Werk-
zeuge bediene, oder als könne das Gute geweckt werden und sich

b: Wesen der Zucht im Gegensatz zur Untätigkeit; Untätigkeit ist Pflichtvergessenheit und eine falsche Hoffnung; Zucht ist also Ausübung der von Gott gegebenen Pflicht gegen die Kinder; Zusammenfassung von 1 a und 1 b.

entwickeln von Natur ohne jenen Geist, der in der Gemeine der Christen lebt und uns durch den Apostel zuruft, unsere Kinder aufzuziehen in der Zucht. Je mehr wir also auf der einen Seite entfernt sind von jener ebenso knechtischen als tyrannischen Armseligkeit, welche sich mit dem begnügen will, was durch die Strafe zu erreichen ist; je mehr wir auf der andern uns frei halten von diesem verderblichen Wahn, der sich überhebt, als ob unsere Kinder in dem, worauf es uns am meisten ankommt, etwas werden könnten durch sich selbst, um desto mehr müssen wir erkennen und fühlen, was für ein Wert liegt in der Zucht.

2 Aber wir werden sie nicht nur als etwas Besonderes für sich in einzelnen Fällen üben, so oft uns an unsern Kindern ein Übermaß auffällt, welches gezügelt, oder eine Dürftigkeit, welcher aufgeholfen werden muß; sondern, wie der Apostel uns außer der Ermahnung nichts empfiehlt als in der Zucht unsere Kinder aufzuziehen: so wird unsere Erziehung erst dann die rechte sein, wenn alles, was wir an unsern Kindern tun, und alle Tätigkeit, [Pr. I¹, 617] die wir ihnen auflegen und gestatten, ihnen zur Zucht gereicht und als Zucht und nichts anderes ihnen aufgelegt und gestattet wird. Das klingt vielleicht sonderbar und überstreng; aber es ist eben so wahr, als es sich auch bei näherer Betrachtung milde zeigen wird und liebevoll.

a Denn wo gebe es wohl christliche Eltern, welche nicht trachteten, so weit es nur ihre Lage gestattet, ihre Kinder unterweisen zu lassen in allerlei nützlichen Kenntnissen und sie üben zu lassen in allerlei löblichen Künsten und Fertigkeiten. Auch [Pr. I², 598]

2: Gebiet und Wert der Zucht.
Überleitung von 1 zu 2;
a: in Beziehung auf Kenntnisse und Fertigkeiten;
falsche Wege: Gleichgültigkeit gegen den künftigen Beruf der Kinder, zu enger Gesichtskreis, nur irdische Gesichtspunkte, Überanstrengung zum Ruhm der Erzieher; — Zucht aber bei der Bildung von Kenntnissen nötig: die Jugend soll ihre eigenen Hilfsmittel kennen und gebrauchen lernen;

tadeln wir gewiß alle, die das vernachlässigen, als solche, die sich schwer versündigen an ihren Kindern und an dem Herrn, der sie ihnen anvertraut. Aber rühmen wir unbedingt alle, die es tun? Ich denke nicht; denn wenn wir sehen, daß Eltern, oder die an ihrer Statt sind, dieses tun auf eine gedankenlose Weise wie es sich eben trifft, so entziehen wir, selbst wenn sie es gut getroffen haben, doch ihnen selbst das Lob und rühmen nur die allgemein geltende gute Sitte und Ordnung, der sie gefolgt sind ohne zu wissen warum. Und wenn wir sehen, daß sie überlegt und nach Gründen handeln, sind uns diese Gründe gleichgültig bei unserm Urteil? Wenn Eltern, ohne abzuwarten, was für Neigungen und Fähigkeiten sich in ihren Kindern entwickeln werden, oder ohne diejenigen zu berücksichtigen, welche sich schon entwickelt haben, eigensinnig darauf beharren, sie auf dasjenige zu beschränken, was auf dem besonderen Lebenswege liegt, den sie selbst eingeschlagen haben, und ihnen nur dieses einzuimpfen, damit sie ihnen selbst so ähnlich werden als möglich, klagen wir da nicht bitterlich über eine unchristliche Gewalt, welche der Jugend geschieht? Und die Jugend selbst, wenn sie weit genug vorrückt, um die Handelsweise ihrer Erzieher zu verstehen, muß es ihr nicht zur Störung und zum Ärgernis gereichen, wenn sie fühlt, wieviel Selbstsucht unter die Liebe ihrer Eltern und Versorger gemischt ist? — Oder wenn der Jugend schon durch die Art der Unterweisung und Übung und durch die Gegenstände derselben ein bestimmter Lebensweg angewiesen wird, weil sich auf diesem lockende irdische Aussichten zeigen, weil mancherlei Gunst und Unterstützung diesen vor andern erleichtern und anmutig machen kann, weil an seinem Ziele mehr als anderwärts Reichtum und Ehre winken: klagen wir nicht auch da über schwere Versündigungen einer ganz verblendeten Eigenmächtigkeit, die es darauf wagt, um eines ungewissen irdischen Nutzens willen die Natur von dem abzu-
Pr. I¹, 618] den, wozu sie Gott geschaffen hat, und durch Zwang zu ver-

krüppeln? Und die Jugend selbst, muß sie nicht auch entweder verführt werden, dasjenige, wozu sie angehalten wird, an und für sich gleichgültig zu behandeln und zu gering zu halten und nur den zeitlichen Gewinn für das Höchste zu achten, oder muß sie nicht zum nicht mindern Schaden ihrer Seele Schiffbruch leiden an ihrer Ehrfurcht gegen diejenigen, denen sie doch folgen soll? — Ja, selbst wenn Eltern sorgfältig den Spuren der Naturgaben nachgehen, welche sich bei ihren Kindern entwickeln, aber [Pr. I², 599
dann alle Kräfte übermäßig anstrengen, um — als gelte es nur im Wettlauf das Ziel so schnell als möglich zu erreichen — so die Freude zu haben, — sei es auch auf Unkosten oft aller Lebensfreude ihrer Kinder und mit Dranwagung alles bleibenden Gedeihens, — daß ihre Kinder der übrigen Jugend voranlaufen, damit ihre gute Erziehung glänze vor der Welt, man sehe nun auf die Strenge des Betragens ihrer Zöglinge oder auf die erworbenen Schätze der Kunst und Wissenschaft: wie tut uns das weh in der innersten Seele, wie jammert es uns, daß auch die edelsten Gaben so geleitet der Jugend nur gereichen können zum eiteln, unlautern Wandel! — Sehen wir nun auf alle diese Abwege, m. Gel., wie schwer müssen wir es nicht finden, in dieser wichtigen Angelegenheit unser Gewissen rein zu erhalten! Und wie werden wir es allein unverletzt bewahren? Gewiß nur dann, wenn wir bei aller Unterweisung und Übung der Jugend weder uns selbst ein irdisches Ziel stecken, noch auch ihre Aufmerksamkeit auf etwas Weltliches und Äußeres hinlenken, welches dadurch erreicht werden soll; sondern abgesehen von allem andern Erfolge nur danach trachten, daß sie selbst sehe und erfahre, was für Hilfsmittel sie besitzt, mit denen sie einst das Werk Gottes auf Erden wird treiben können, und daß diese Mittel in die Gewalt ihres Willens gebracht werden, indem sie sowohl Trägheit und Zerstreuung überwinden, als leidenschaftliche Vertiefung in irgend etwas einzelnes beherrschen lernt. Was heißt aber das anders als dasselbe, was auch der Apostel will?

Denn so geleitet, wird auch Unterweisung und Übung aller Art der Jugend nur gereichen zur Zucht; und nur indem sie dadurch gezüchtiget wird, erwirbt sie ein wahres Gut, nämlich geschickt zu werden zu jedem Werke Gottes, das ihr auf ihrem Lebenswege vor Handen kommen kann zu tun.

Aber höret noch weiter, wie weit das Gebiet der Zucht sich b
erstreckt! Auch bei dem Umgang, den wir unsern Kindern verstatten mit ihresgleichen, auch bei den altersgemäßen Freuden, die wir ihnen gönnen, muß vornehmlich darauf gesehen
[Pr. I¹, 619] werden, daß sie ihnen zur Zucht gereichen. Auch dieses scheint freilich vorzüglich hart, wenn sogar das Zucht werden soll, was zur Erholung und zum freien Spiele gemeint ist. Aber auferzogen werden sie doch auch durch den Umgang und durch das Spiel nicht minder als durch den Unterricht und die Übung, und wenn also der Apostel darauf besteht, daß sie auferzogen werden sollen zur Zucht, so verwirft er auch für diesen Teil der Erziehung
[Pr. I², 600] jeden andern Gesichtspunkt. Wollen wir nun nicht um uns sehen, — und wenn wir nicht leugnen können, daß gar oft auch bei dem besten Willen vieles versehen wird in dem Umgang und den Spielen der Kinder, so daß sie dadurch Schaden leiden an ihren Seelen — wollen wir nicht zusehen, ob es nicht vielleicht ebendaher kommt, weil man diesen Gesichtspunkt vernachlässigt und aus einem anderen jenen wichtigen Gegenstand ordnet? Ich will von den Eltern und Erziehern nicht reden, die den Umgang der Jugend lediglich nach äußeren und weltlichen Rücksichten bestimmen, wie schlecht das gewöhnlich gerät, wie sie dadurch bald steif und ungelenk werden, bald auf eine bedauernswerte Art schmiegsam und biegsam, größtenteils aber die schöne Kindheit ihnen auf diese Weise freudenlos vergeht; vielmehr will

---

b: Wert der Zucht für Umgang und Erholung;
Behauptung; Beweis in bezug auf den Umgang (aus dem Gegenteil, wie bei 2a); Beweis für das Spiel; Zusammenfassung von Teil I.

ich nur an die erinnern, die recht sorgfältig und behutsam den Umgang der Kinder so wählen, daß sie lauter löbliche Beispiele vor sich sehen, aller Streit aber und leidenschaftliche Aufregung möglichst vermieden werde. Denn auch das gedeiht oft weit vom Ziele, indem die einen eitel werden und aufgebläht, die andern mißmutig und verzagt, zur heilsamen Selbsterkenntnis aber keiner gelangt. Denken wir hingegen an nichts weiter als ganz einfach, daß ihr Umgang ihnen eben wie uns der unsrige zur Zucht gereichen soll, damit sie lernen Gemeinschaft halten auch mit Gemütern, die von ihnen verschieden sind, und indem jeder hilfreich ist und nachgiebig, sich ein fröhliches Leben selbst hervorrufen, störende und feindselige Gemütsbewegungen aber bändigen lernen: dann wird auch hier am besten für sie gesorgt sein, sofern wir nur zugleich auf Maß und Ordnung halten, Verführung aber, die ihre Kräfte übersteigen möchte, von ihnen entfernen. So auch, wenn wir ihre Spiele aus dem Gesichtspunkt der Zucht betrachten, daß sie in denselben lernen, alle die Kräfte gebrauchen und beherrschen, die in ihren Arbeiten am wenigsten in Anspruch genommen werden: dann werden sie den größten Gewinn davon haben und die meiste Freude, und am wenigstens wird dann Gefahr sein, daß sie vergnügungssüchtig werden und, indem ihnen die bloße Lust als Gegenteil der Anstrengung wohlgefällt, arbeitsscheu und träge, oder gar, wenn ihre Erholung dem Müßiggang nahe kommt, gottvergessen und dem Bösen Raum gebend! [Pr. I¹, 620]

So sehr, m. Gel., scheint mir der Apostel recht zu haben darin, daß es für alle Tätigkeit der Jugend, die wir zu beaufsichten haben und zu ordnen, keiner andern Regel bedarf als der, daß ihnen alles zur Zucht gereiche. Je vollkommener unsere Erziehung sein soll, desto weniger muß vorkommen, was wir daher nicht zu leiten wüßten! Und je mehr das von selbst geschieht durch den ganzen Zusammenhang des gemeinsamen Lebens, ohne daß wir nötig haben, seinen natür- [Pr. I², 601]

lichen Gang zu ändern oder zu unterbrechen, um desto gottgefälliger ist gewiß das Werk unserer Liebe und Weisheit an der Jugend.

II.

Jedoch, m. a. Fr., wie eine herrliche Sache es auch sein mag, 1
unsere Kinder aufzuziehen in der Zucht: was bleibt doch das a
Höchste, so dadurch ausgerichtet werden kann? Daß dem Herrn der Weg bereitet wird, auf dem er einziehen, der Tempel geschmückt, in welchem er wohnen könne; daß aber der Herr [wirklich] einziehe um ihn zu bewohnen, dazu vermag die Zucht nichts beizutragen. Daß alle Kräfte des Menschen in dem Maß, als sie dem Geiste Gottes im Menschen zu dienen vermögen, auch geübt und geschmeidig gemacht werden, daß sie gewöhnt werden, nur auf den Ruf und die Freilassung einer höheren Kraft, die aus Eltern und Erziehern warnt und gebietet, sonst aber gar nicht sich zu regen: das ist das allerdings löbliche und treffliche Werk der Zucht. Allein, wenn auch unsere Kinder noch so gut lernen, in treuem Gehorsam die eigne Lust zähmen und dem elterlichen Willen sich fügen: was ist damit gewonnen, wenn nicht eine Zeit kommt, wo statt der gezähmten Lust des Fleisches die Freudigkeit des Geistes in ihnen erwacht; wo sie das Gute, wozu bisher unser Wille sie aufgerufen, aus eignem Willen tun und üben, das heißt, wenn nicht der Geist Gottes wirklich kommt und Wohnung macht in ihrem Herzen! Denn dann erst hat die Sorge und Mühe der Erziehung ihren Zweck erreicht; dann erst sind die Kräfte, die wir aufgeregt und geübt haben, an ihren rechten Herrn gekommen; dann erst können wir uns daran freuen, einst unsere Jugend als selbständige Glieder der christlichen Gesellschaft mit und neben uns wirken

II. Zweite Antwort auf die Frage des Themas: durch Vermahnung zum Herrn.

1: (Überleitung von I zu II): Notwendigkeit

a: im Verhältnis zur Zucht,

zu sehen. Und daß keine Zucht dieses zu bewirken vermag, wissen wir wohl alle.

b Aber, möchte man fragen, geht das nicht wie über das Gebiet [Pr. I¹, 621] der Zucht, so auch überall über das Gebiet aller menschlichen Einwirkung hinaus? Können wir dazu überhaupt etwas beitragen? Sagt der Herr nicht selbst, der Geist wehe wo er wolle, und wir könnten nicht einmal erkennen, geschweige denn gebieten, wohin er gehen solle? Ja, meine Geliebten, die Wahrheit jener Worte Christi wollen wir auch in dieser Beziehung anerkennen und somit unser Unvermögen freudig eingestehen, sowohl damit alle Ehre allein Gottes sei, als auch zum traurigen [Pr. I², 602] Trost aller christlichen Eltern, denen Gott den Schmerz zugedacht hat, daß sie ihre Kinder nicht aus ihren erziehenden Händen unmittelbar als Tempel des göttlichen Geistes hervorgehen sehen, und deren Schmerz wir nicht noch den richtenden Vorwurf hinzufügen dürfen, als sei es ihre Schuld, daß ihre Kinder den Geist Gottes noch nicht empfangen hätten. Allein bei diesem Eingeständnis unseres Unvermögens laßt uns nicht vergessen, daß derselbe Erlöser, welcher sagt, der Geist wehe, wo er wolle, dennoch seinen Jüngern befohlen hat, hinzugehen und zu lehren alle Völker; und daß es eben dieses freie Wehen des göttlichen Geistes war, welches den Mund derer, auf die er von oben kam, öffnete, daß sie die großen Taten Gottes priesen. Nämlich vor allen die an der menschlichen Seele, denn größere gibt es nicht. Dies also ist es, was auch wir vermögen und was auch uns geboten ist, daß wir in dem täglichen Leben mit unserer Jugend die großen Taten Gottes preisen und somit jene Sehnsucht nach dem seligeren Zustande des Menschen, durch welche angelockt der göttliche Geist in das Herz der Menschen herabsteigt, in den jungen Gemütern zu erregen suchen, und dies eben ist es, was der Apostel nennt, sie

b: Notwendigkeit der Vermahnung im Verhältnis zur Wirksamkeit Gottes.

aufziehen in der Vermahnung zum Herrn, welche Worte desselben wir jetzt noch zu erwägen haben.

Hier aber muß ich damit beginnen, eine auch unter den 2
Wohlgesinnten weit verbreitete Meinung zu prüfen, welche leicht könnte in den Worten des Apostels eine Bestätigung finden wollen, wenn man nämlich sagte: Da er dieses, die Jugend aufziehn in der „Vermahnung zum Herrn", als das zweite nenne nach jenem sie aufziehen in der „Zucht", so sei er auch denen zugetan, welche meinen, man hüte sich billig, der Jugend zu zeitig von göttlichen Dingen zu reden und sie dem Erlöser zuzuführen; sondern erst nach der Zucht, in jenen reiferen Jahren, wo diese schon solle ihr Werk vollendet haben, werde die Jugend empfänglich für die Vermahnung zum Herrn. Allein den Apostel a
[Pr. I¹, 622] müssen wir von dieser Meinung wohl lossprechen [um so mehr, als damals niemand dieser Ansicht würde gewesen sein, selbst diejenigen nicht, welche sie jetzt verfechten]. Denn in jenen ersten Anfängen der christlichen Welt, wo sie nicht nur überall ganz dicht vom heidnischen und jüdischen Wesen umgeben, sondern auch deren Widerspruch und Gegenwirken ausgesetzt war, hätte es oft geschehen müssen, wenn man die Vermahnung zum Herrn
[Pr. I², 603] bis auf jene Zeit verschoben hätte, daß das junge Gemüt dann schon tief in das unchristliche Wesen wäre verflochten gewesen. Aber gilt nicht dasselbe nur unter einer andern Gestalt von jeder Zeit, solange es überhaupt noch einen Kampf gibt zwischen Licht und Finsternis? Umgibt uns nicht ungöttliches Wesen aller Art dicht genug von allen Seiten und sucht Raum zu gewinnen und die heiligen Ordnungen der christlichen Gemeinschaft zu stören? Ist der Feind eingeschlafen, welcher wachsam genug ist, um während wir schlafen Unkraut unter den Weizen zu säen? Und tat er dies schon immer, was wird er nicht tun, wenn wir den

2: Gebiet und Wesen der Vermahnung im Verhältnis zur Zucht; nicht erst nach der Zucht!

a: Beweis aus dem notwendigen Kampf gegen Ungöttliches;

Acker zwar bearbeiten, den Weizen zu säen aber unterlassen? Wird er ihn dann nicht ganz mit Unkraut anfüllen, daß der gute Same keine Stelle mehr findet? Darum findet die Lehre des Apostels, die Kinder aufzuziehen, in der Ermahnung zum Herrn ihre Stelle auch neben der Zucht, sobald wir gewahren, daß das Ungöttliche sich den jungen Gemütern einschmeichelnd naht. Und mit Recht; denn weder können wir es gewähren lassen, noch wissen wir demselben etwas anderes entgegenzustellen, weil wir ja nur eines kennen, worin Heil zu finden ist, nämlich die Kraft der Erlösung. Darum, sobald die Zeit der Unwissenheit vorüber ist, sobald die Sünde sich regt und das Gesetz Erkenntnis der Sünde gebracht hat, ziemt es uns auch, der verirrenden Seele das Bedürfnis eines höheren Beistandes fühlbar zu machen, ihr Gott nahe zu bringen und die Liebe zu dem Erlöser, der die Quelle des Lebens und der Seligkeit ist, so wie die Liebe zu Gott, der uns den Sohn geschenkt hat, in ihr aufzuregen. Das aber ist die Vermahnung zum Herrn!

b Aber weshalb wohl mögen auch wohlgesinnte und fromme Christen jene Besorgnis hegen, die Jugend könne auch zu früh und zu ihrem Schaden ermahnt werden zum Herrn? Offenbar wohl meinen sie, die Jugend könne noch nicht verstehen, was wir ihr sagen könnten von Gott und dem Erlöser; und daher werde sie sich entweder etwas Verkehrtes und Sinnliches daraus machen, wodurch denn teils das Heiligste herabgewürdigt werde und teils dem Unglauben Bahn gemacht, wenn sie späterhin die Richtigkeit ihrer Vorstellungen einsehen und doch meinen, dies sei dasselbe, was sie gelehrt worden; [Pr. I¹, 623] oder es werde ihr unsere Lehre zum toten Buchstaben, den

b: Zurückweisung zweier Einwände:
einmal, daß die Jugend nur unvollkommene und daher verkehrte Darstellungen von Gott erhalte;
(Gegenbeweise: Unsere Gotteserkenntnis, die Welterkenntnis der Kinder, Unmöglichkeit wegen des christlichen Hauses);

sie gedankenlos fest halte und nachspreche, und dadurch werde teils das Heilige entkräftet, teils das Verlangen darnach, welches sich späterhin entwickelt haben würde, im voraus abgestumpft.
[Pr. I², 604] Allein, laßt uns doch fragen, begreifen wir denn Gott? Vermögen wir denn den Erlöser zu umspannen und zu messen? Vermögen wir seinen geheimnisvollen Einfluß auf uns in bestimmten allgemeingültigen und allgemeinverständlichen Ausdrücken zu fassen? Und versagen wir uns deshalb Beschäftigung mit Gott und dem Erlöser, oder Gespräch und Belehrung über beide? Und noch mehr: Wie wollten wir denn überhaupt die Unterweisung unserer Kinder beginnen und fortleiten, und wie gewaltsam müßten wir uns nicht allen ihren Anforderungen entziehen, wenn wir alles vermeiden wollten in der Lehre und im Gespräch, was sie noch nicht verstehen? Ist irgend etwas von dem, was sich ihnen zuerst darbietet, und wovon wir ihre Aufmerksamkeit nicht abzulenken vermögen, ihnen begreiflicher als der Ewige? Können wohl ihre ersten Vorstellungen auch von den Dingen dieser Welt genau und richtig sein, und gestalten sie sich nicht vielmehr alles nach ihrer eigenen kindlichen Weise? Aber dennoch zeigt der stetige Zusammenhang ihrer Entwickelung, daß auch in dieser kindischen Weise schon der Keim der Wahrheit mit ergriffen war, der sich hernach immer kräftiger entfaltet und die kindische Hülle, die ihn mehr schützte als verunstaltete, zur rechten Zeit abwirft. So dürfen wir ja noch mehr hoffen, daß auch, wenn wir ihnen über den reden, der die Wahrheit selbst ist, ein lebendiger Keim der Wahrheit, wenngleich unter dürftiger Hülle, in ihrer Seele haften werde; und wir haben demnach auch keine Ursache, ihnen die Kunde von Gott und dem Erlöser zu entziehen. Aber gesetzt auch, wir wollten es, würden wir es denn können? Und müssen wir nicht sagen, Gott sei Dank, daß wir es nicht können? Denn es müßte ja dann, noch weit mehr als leider doch geschieht, aus unserm häuslichen und geselligen Leben davon, daß wir einem Volk

Gottes angehören und eine Gemeine der Gläubigen bilden, alle Spuren verschwunden sein. Nein, so kann dies auf keine Weise verborgen bleiben, daß nicht die Jugend zeitig genug hören sollte von Gott und dem Erlöser! — Was aber die Besorgnis betrifft, daß zu frühe Lehre von Gott und göttlichen Dingen den Kindern nur zum toten Buchstaben werden möchte: so wäre sie freilich gegründet, wenn wir unsere Lehre nur darauf [Pr. I¹, 624] anlegen wollten, eine Wißbegierde zu befriedigen, die ihnen über diese wie über andere äußere Gegenstände entstanden wäre. Aber das wäre auch keine Vermahnung zum Herrn; denn Vermahnung hat immer einen Bezug auf das, was der Mensch zu tun hat und abzuändern vorzüglich an sich selbst. Wenn wir also unsere Kinder bewegen wollen in ihrem Innern, dann [Pr. I², 605] vorzüglich will der Apostel, daß wir sie hinweisen sollen zum Herrn. Wenn wir sie ergreifen auf solchen Regungen von Freude oder Verdruß, welche an Sünde streifen: dann sollen wir sie aufmerksam machen auf den Unterschied des göttlichen und des ungöttlichen Wesens — und meint ihr nicht, daß ein Gemüt, in welchem auch das Bessere sich schon geregt hat, ihn dann am besten verstehen wird? Wenn wir sie von, sei es auch noch halb kindischem, Übermut gehoben und von Mißmut gedrückt fühlen, dann schon — wie viel mehr also, wenn schon größere und ernstere Fügungen auch in ihr Leben eingreifen, können wir sie hinführen auf die Abhängigkeit des Menschen von Gott und auf die Seligkeit dessen, der, indem er nur den Willen Gottes zu erfüllen trachtet, auf der einen Seite bei allen menschlichen Widerwärtigkeiten den Trost festhält, daß ohne den Willen des Vaters, von dem nur gute Gaben kommen, auch nicht ein Haar von seinem Haupte fallen kann; auf der andern Seite aber alle irdischen Güter nur gebraucht als anvertraute Gabe Gottes, um

Zurückweisung des zweiten Einwandes: daß religiöse Unterweisung toter Buchstabe werde; (Gegenbeweis: die richtige Vermahnung: das Gute, die Pflicht, das Gesetz).

sein Werk zu fördern — und meint ihr nicht, daß sie das verstehen können, sobald sie nur etwas von Pflicht gefühlt und etwas von den Verwicklungen des Lebens gemerkt haben? Und wenn wir merken, daß sich in ihrem aufgeregten Herzen die streitenden Gedanken verklagen und entschuldigen: dann sollen wir sie aufmerksam machen auf das Gesetz, welches Gott den Menschen in das Herz geschrieben und durch seinen Sohn offenbart hat, und sie lehren die Stimme desselben zu unterscheiden — und meint ihr nicht, daß sie fähig sind, diesen Leitstern ins Auge zu fassen, sobald die Ungewißheit und der Zwiespalt in ihnen selbst begonnen hat?

Aber nicht nur zu Gott sollen wir sie führen auf diese Weise, c
sondern ebensosehr auch zu dem Erlöser, aus dessen Fülle sie, wie wir, vom ersten Anfang an, alle Erkenntnis Gottes und alle Gemeinschaft mit Gott nehmen sollen. Das ist auch der unmittelbare Sinn der apostolischen Worte: denn der Herr ist Christus, und in der Vermahnung zu diesem ist die Vermahnung zu Gott nur mit eingeschlossen, wie überall der Sohn den Vater voraussetzt. Und wie der Erlöser selbst seinen Jüngern gebot, daß sie den Kleinen nicht wehren sollten, und dabei zu erkennen
[Pr. I¹, 625] gab, daß auch ihnen ein Segen zurückbleiben solle von seiner Gegenwart: so dürfen wir weder an unserm Recht noch an unserer Pflicht zweifeln, auch unsere Jugend zeitig zu dem, der auch zu ihrem Heil gekommen ist, hinzuführen, damit er sie segne. Hat
[Pr. I², 606] er doch selbst seinem Vater gedankt, daß er das Geheimnis, welches die Weisen und die Volljährigen seiner Zeit nicht annehmen wollten, den Unmündigen offenbart habe, die ihn lobsingend als den, der da kommen sollte, begrüßten. Wie sollte es auch nicht jenem zarten Alter, dessen Seele sich überall mit Bildern zu nähren sucht, auch vorzüglich geziemen, Gott im Bilde zu suchen, den, von dem wir uns kein Bildnis selbst machen dür-

c: speziell: die Jugend versteht auch Christus, (Christi Gebot, Christus das Bild Gottes, Christus und die Sünde, Christus und unser Leben).

fen, in dem Bilde, an welches er selbst uns gewiesen, den Vater in dem Sohne zu sehen und zu ehren, und ihr frommes Verlangen unmittelbar und zunächst auf das menschliche Ebenbild des göttlichen Wesens auf den irdischen Abglanz der himmlischen Herrlichkeit hinzulenken! Wie sollte die Jugend nicht, sobald sie anfängt, Gutes und Böses in sich zu unterscheiden, das Vollkommene sich abzufordern und die Unerreichbarkeit desselben zu ahnen, auch imstande sein, den in sich aufzunehmen, der von keiner Sünde wußte! Wie sollte sie nicht von menschlicher Liebe getragen und durch sie lebend auch geneigt und fähig sein, die Stimme der göttlichen Liebe in Christo zu vernehmen und ihr zu folgen! Wie sollte ihr nicht, sobald sie anfängt die Last des Gesetzes zu fühlen und die Knechtschaft der Sünde zu ahnen, zum Trost und zur Ermunterung derjenige gezeigt werden können, der allein vermag sie von beiden frei zu machen! Und wie können wir anders, als sie zu ihm führen, sobald nur ihre Aufmerksamkeit rege wird auf das, was sie von ihm hören, so daß sie fragen: Wer ist der? Ja, schon sobald sie aufmerksam werden auf uns und unser ganzes Leben und anfangen das Innere und Geistige desselben zu bemerken und zu fragen: Woher ist das? — könnten wir da unsern Kindern den verleugnen, dessen Leben in uns alles das ist, was sie an uns ehren und lieben? Wollten wir irgend die Ehre an uns reißen, die ihm gebührt, wenn wir sie nicht um dasselbige zu werden zu dem hinweisen, der sich selbst gegeben hat, auf daß er ihm heiligte ein Volk, das tüchtig wäre zu guten Werken? Ja, laßt uns auch in dieser Hinsicht jene ängstliche Besorgnis beseitigen, und nicht nur die heranwachsende Jugend, sondern, wie der Apostel sagt, auch die Kinder aufziehen in der Vermahnung zum Herrn, fest vertrauend, daß, sobald die Sünde erkannt werden kann und gefühlt und die Frucht des Geistes begehrt, es auch nicht mehr [Pr. I¹, 626] zu früh sein könne, die Gnade zu zeigen und die Erlösung zu verkündigen.

Aber so wie wir sahen, daß alles, was wir unsern Kindern 3
lehren und zu tun auflegen, ihnen zur Zucht gereichen müßte,
wenn dem ersten Wort des Apostels volle Genüge geschehen
[Pr. I², 607] solle: so würden wir auch dem zweiten nur sehr unvollkommen
nachleben, wenn wir es nur auf die Worte der Lehre und nur
auf diejenigen beschränkten, welche unmittelbar das Göttliche
zum Gegenstand haben; sondern alle Vermahnung soll eine
Vermahnung zum Herrn sein: sonst würde gar bald die eine
der andern widersprechen, und jede Art, wie wir auf ihr Inneres
zu wirken und es zu bewegen suchen, ist eine Vermahnung.
Darum, wollen wir in ihrem Herzen entzünden die Liebe zum a
Guten und Rechten, so laßt uns sie ja nicht auf die irdischen
Segnungen desselben hinweisen; wollen wir sie warnen vor dem
Bösen, das in ihrem Herzen zu keimen beginnt, laßt uns nicht
reden von den übeln Folgen, die es nach sich zieht — denn das
wäre eine Vermahnung zu den Dingen dieser Welt, nicht
eine Vermahnung zum Herrn; sondern was Gott ähnlich sei und wohlgefällig oder nicht, was dem Bunde und dem
Gebot des Erlösers gemäß oder zuwider: das laßt uns sie lehren
unterscheiden, so wird auch das eine Vermahnung zum Herrn!
Und wenn wir nicht hindern können, daß sich je länger je mehr
das ganze bunte Schauspiel des Lebens vor ihnen entfaltet mit
allen Torheiten und Schwächen der Menschen, so wie mit allem
Guten und Edeln: so laßt uns dabei ihre Gedanken eher ablenken
von dem Urteil der Menschen, von dem Tadel oder der Bewunderung der Welt, damit wir sie nicht ermahnen zur Eitelkeit und zum Augendienste vor Menschen. Sondern indem wir
ihnen auf der einen Seite zeigen, wie schwer es ist zu beurteilen,
was in dem Menschen ist, laßt uns sie vermahnen zur alleinigen

3: Gebiet der Vermahnung zum Herrn im Verhältnis zur Vermahnung überhaupt;

a: alle Wortunterweisung im Guten richte sich auf das Gottähnliche (gegen eudämonistische Ethik);

Furcht vor dem, der allein zu richten versteht. Und indem wir sie auf der andern Seite lehren, von allem Bösen und Verkehrten, was ihnen nicht entgehen kann, die ersten Keime in ihrem eignen Herzen wieder erkennen und oft fern von dem, was am meisten glänzt in den Augen der Welt, die verborgenen Tugenden der Jünger Christi aufsuchen: so laßt sie uns dadurch vermahnen zu dem Herrn, der ins Verborgene schaut und Herzen und Nieren prüfet!

b Mehr aber als alle Worte muß unser ganzes Leben, mit ihnen in wahrer und treuer Liebe geführt, die kräftigste Ermahnung zum Herrn sein, so gewiß als Gott die Liebe, und eben deshalb auch Liebe die allgemeinste und vernehmlichste Offenbarung des ewigen Wesens ist. Wenn sie unsre Liebe über- [Pr. I¹, 627]
all fühlen nicht als einen Widerschein der Selbstsucht, die Ergötzung und Schmeichelei sucht, nicht als ein Spiel der Willkür, die launisch vorzieht und hintanstellt, auch nicht als einen veränderlichen Trieb der sinnlichen Natur, der ebensoleicht erkalten kann als in schwache Weichlichkeit ausarten, sondern als [Pr. I², 608]
einen, sei es auch schwachen, doch nicht allzutrüben und nie ganz unkenntlichen Abglanz der ewigen Liebe, und als im engsten Zusammenhang mit dem Dienste, den wir dem Erlöser als unserm Haupte geweiht haben: so wird das die kräftigste Ermahnung zum Herrn werden, durch welche sie erst alle übrigen verstehen und lebendig in sich aufnehmen lernen.

Auf diese Weise, m. Gel., wird der Apostel recht behalten, daß alles, was wir an unsern Kindern tun können, darauf zurückkommt, sie aufzuziehen in der Zucht und in der Vermahnung zum Herrn. Wir aber werden auch hier sagen müssen: Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!

---

b: unser eigenes häusliches Leben ist die beste Ermahnung zum Herrn.
Schluß (Anknüpfung an die beiden ersten Predigten):
Möglich nur, wenn unser Haus ein Tempel Gottes ist;
Segen für unser Leben in Gott.

Denn nur dann wird unsern Kindern alles zur Zucht gereichen können und zur Vermahnung zum Herrn, wenn wir mit Beiseitesetzung alles Eiteln und Ungöttlichen, das nur aus dem vergänglichen Wesen dieser Welt herrührt, nichts anderes suchen, als daß unsere Häuser Tempel des göttlichen Geistes werden und der Segen Gottes reichlich unter uns wohne; wenn wir nicht aufhören, jegliche Vermahnung zum Herrn, deren wir selbst noch bedürfen, in gläubige und gehorsame Herzen willig und mit Freuden aufzunehmen, damit wir uns immer noch stärken zu reiner Liebe und kräftiger Selbstbeherrschung, um uns das hohe Ziel, daß unsere Jugend dem Herrn zugeführt werde, durch nichts verrücken zu lassen. So wir denn dieses fest ins Auge fassen und reines Herzens verfolgen, so werden wir auch in diesem Geschäfte Gottes und seiner Hilfe inne werden; und weit entfernt, daß auch die zärtlichste Sorge für unsere Kinder uns von dem Leben in Gott entferne, wird es sich uns hierin am herrlichsten offenbaren! Denn wie wir selbst bilden und heiligen, werden auch wir geheiliget und gebildet werden, und so wird ein gottgefälliger Bau emporsteigen auf dem Grunde, den der Herr selbst gelegt hat und den keiner ungestraft verrücken darf! Amen.

V.

Über die christliche Kinderzucht. Dritte Predigt.

[Pr. I¹, 628; I², 609]

1 Nachdem wir, m. Gel., erwogen haben, was der Apostel allen denen, welche in der christlichen Gemeine entweder unmittelbar an der Erziehung der Jugend teilnehmen, oder doch mittelbar und vorübergehend auf sie einwirken, als das eigentliche Ziel ihrer Bestrebungen vorhält, so ist wohl ganz natürlich, daß wir auch fragen: Aber was hält er denn vorzüglich den Kindern vor, und was fordert er von ihnen am meisten? Freilich können wir diese Frage hier nicht deshalb aufwerfen und beantworten, um den Kindern das an sie gerichtete Wort Gottes beizubringen und klar zu machen. Denn sie sind nicht hier, wie sie denn auch in diese Versammlungen noch nicht gehören, weil es ihren Kräften noch nicht angemessen ist, in die Art und Weise solcher Vorträge einzugehen, welche nur für die reiferen Seelen sind, da der Kinder Übung auch in der Frömmigkeit noch dem väterlichen Hause anheimfällt. Aber jene Frage, was die Schrift vorzüglich von den Kindern fordert in ihrem Verhältnis zu den Älteren, hat für uns eine andere wichtige Bedeutung. Nämlich, weil unsere Auferziehung der Kinder von der Voraussetzung ausgeht, daß auch in ihnen schon nach dem Maß der Entwicklung ihrer geistigen Kräfte der Geist der Gemeine sich verherrlichen kann, so fragen wir billig: Wie zeigt sich die Einwirkung desselben zuerst? Was ist zunächst in den jungen Gemütern der wohlgefällige Wille Gottes? Denn natürlich eben dieses muß ja

---

Einleitung. 1: Interesse an der Frage, was von den Kindern gefordert wird — die Antwort ein Maßstab für die Güte unserer Erziehungsweise.

zuerst in ihnen sichtbar werden, wenn wir es an der rechten
[Pr. I¹, 629] Vermahnung zum Herrn nicht fehlen lassen; und eben dieses wird ja verhindert werden müssen und zurückgedrängt, wenn wir nicht sorgfältig genug die Vorschrift beobachten, daß wir sie auf keine Weise erbittern sollen. Finden wir daher die rechte Antwort auf jene Frage, so haben wir daran auch den rechten Maßstab, an dem wir erkennen mögen, ob noch alles gut
[Pr. I², 610] stehe auf unserer Seite oder nicht, und wie weit wir zurückgehen müssen auf dem bisherigen Wege, um den rechten wieder einzuschlagen.

Zum Glück nun fehlt es uns hierüber nicht an Anweisungen 2
der Schrift; ja, was das Beste und Sicherste für uns ist, wir finden sie in denselben apostolischen Briefen, aus denen wir das Wort der Ermahnung für die Eltern hergenommen haben. Denn wenngleich in den Versammlungen, in welchen die Briefe der Apostel ursprünglich vorgelesen wurden, noch weniger die Kinder Zutritt hatten als in den unsrigen: so konnte doch der Apostel das seinen Ermahnungen an die Eltern entsprechende Wort der Ermahnung an die Kinder mit rechter Sicherheit hinzufügen, wohl wissend, die Eltern würden nicht unterlassen, es den Kindern mitzuteilen, um ihnen einen Segen daraus zu bereiten. So wollen wir denn dieses Wort des Apostels hören und es treulich zu Herzen nehmen, um es zu unserer eigenen Belehrung und Warnung anzuwenden!

Text. Ephes. 6, 1—3.

Ihr Kinder, seid gehorsam euern Eltern in dem Herrn; denn das ist billig. Ehre Vater und Mutter, das ist das erste Gebot, das Verheißung hat: „Auf daß dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden."

Auch hier also, m. Fr., faßt der Apostel alles in einem, und 3
dieses in wenige Worte zusammen. Denn wenn es auch im ersten

2: der Text gibt Anweisung.
3: Gehorsam ist der Maßstab;

Augenblick jemand wollte zweierlei erscheinen, was er zuerst sagt: „Seid gehorsam“, und was hernach: „Ehret Vater und Mutter“, so ist doch gewiß beides nur eines und dasselbe; denn die letzten Worte führt der Apostel nur an, um das vorher Gesagte zu bestätigen und als ein altes wohlbekanntes göttliches
a Recht zu erweisen. Seiner Meinung nach also kommt bei den Kindern alles darauf hinaus, daß sie sollen gehorsam sein; und der Gehorsam ist es demnach, der zuerst in den Kindern erweckt werden muß durch unser richtiges Verhalten in Zucht und Ermahnung. Daher finden wir denn auch jenen Maßstab, den wir suchen, an dem Gehorsam, so daß wir schließen können [Pr. I¹, 630] aus den Worten des Apostels: ist der Gehorsam in den Kindern willig und lebendig, so ist auch unsere Erziehung rechter Art; schleicht sich aber der Ungehorsam ein, so muß entweder Erbitterung in ihnen entstanden sein, oder wir haben es fehlen lassen an Zucht und Ermahnung zum Herrn. Dies ist auch an und für sich so einleuchtend, daß nicht nötig ist, viel darüber [Pr. I², 611]
b zu sagen. — Was mir aber vorzüglich vorschwebt als Gegenstand meiner Rede, das ist die Betrachtung, daß, wenn wir uns diesen Maßstab rein und zuverlässig erhalten wollen, wir uns also vorzüglich hüten müssen durch eine falsche Ansicht vom Gehorsam, überhaupt denselben in unsern Kindern zu stören oder unkenntlich zu machen. Und scheint leider fast überall oft genug zu geschehen. Denn freilich wird wohl in jedem Hause Gehorsam gefordert von den Kindern; aber wenn wir doch in manchen eine solche Strenge finden, daß man nicht unterscheiden kann, ob es Gehorsam ist oder knechtische Furcht, was die Kinder bewegt, und in den andern eine solche Gelindigkeit, daß es scheint, als sei der Gehorsam den Eltern gleichgültig, ja

a: allgemeine Behauptung in Erinnerung an „Erbitterung“ und „Zucht und Vermahnung“.

b: Aber was für ein Gehorsam? Zu große Strenge? Zu große Nachsicht? Gleichgültigkeit gegen die Verschiedenheiten?

als wollten sie bisweilen zum Ungehorsam reizen: wie will man da am Stande des Gehorsams die Güte der Erziehung erkennen? Und laßt uns nicht etwa glauben, auf diese Verschiedenheiten komme dabei wenig an, weil sie sehr natürlich daher entständen, daß sich doch hier kein festes Maß bestimmen lasse, und deshalb, was einige fordern, den andern zu wenig scheine, und was diese verlangen, jenen zu viel dünke. Denn alles Gute hat immer sein natürliches Maß in sich selbst; und ein solches Schwanken, daß der eine für zu viel hält, was dem andern zu wenig scheint, wenn es in der Befolgung göttlicher Ordnungen und Gesetze vorkommt, deutet immer darauf, daß sie überall nicht recht sind verstanden worden. Laßt uns also die Worte des Apostels in nähere Erwägung ziehen, ob wir etwa darin die für unsern Zweck nötige

Belehrung über das wahre Wesen des kindlichen Gehorsams

finden können! Dies würde aber vorzüglich geschehen, wenn die Worte eine Andeutung zuerst darüber enthielten, aus welcher Quelle nach des Apostels Meinung der Gehorsam entstehen soll, und dann auch darüber, aus welchen Gründen er ihn empfiehlt.

I.

Über das erste nun, aus welcher Quelle der Gehorsam entstehen soll, und welches also die rechte Art desselben sei, finde [Pr. I¹, 631] ich in unserm Text eine hinreichende Unterweisung. Sie liegt darin, daß sich der Apostel, indem er den Gehorsam gebietet, auf jenes alte göttliche Gebot beruft. Er will demnach keinen andern Gehorsam, als der aus jenem natürlichen Verhältnis der

Daher das Thema: Welche Art von Gehorsam dürfen wir von den Kindern verlangen, (damit wir an ihm einen Maßstab für unsere Erziehung haben)?

I: Quelle und Art des Gehorsams.

Zunächst Andeutung des richtigen Motivs.

Kinder gegen die Eltern hervorgeht, welches zugleich das allgemeine Verhältnis der Jugend gegen das reifere Alter ist, daß
1 nämlich Kinder die Eltern ehren. Und darin liegt schon die Warnung vor denjenigen Abweichungen des Verfahrens, welche [Pr. I², 612] am meisten den Gehorsam verunreinigen und stören. Wie oft zum Beispiel geschieht es nicht, daß wir unsern Kindern den Gehorsam erleichtern wollen, indem wir ihnen Belohnungen
a vorhalten oder Strafen androhen. So gewöhnlich das aber ist: so ist es doch nur heilsam in den ersten Anfängen des Lebens, wo der Kinder geistiges Wesen noch so wenig erwacht ist, daß sie auch der Ehrerbietung nicht einmal fähig sind; und wenn wir dem Apostel folgen wollen, darf der Gehorsam nicht mehr durch diese fremden Mittel bewirkt oder vielmehr ersetzt werden, sobald die Ehrfurcht gegen die höhere Geisteskraft der Eltern in den Seelen der Kinder Wurzel gefaßt hat. Wenn ihr die junge Seele, um sie zu diesem oder jenem zu bewegen, mit der Vorstellung einer sinnlichen Lust erfüllt, die ihr zuteil werden soll: so erstickt ihr für den Augenblick wenigstens das noch zarte und schwache höhere Gefühl, das jenem heftigeren weichen muß, [ihr selbst beweiset dadurch ein vielleicht voreiliges Mißtrauen gegen die Kraft der Ehrfurcht], und was sie tun, das tun sie nicht etwa erfüllt von dem Gefühl eueres Ansehens und eurer bewegenden Kraft, sondern vielmehr, indem sie, ganz auf jene Lust gerichtet, ihres eigentlichen Verhältnisses zu euch vergessen. Ebenso, wenn ihr ihnen Strafe androht im voraus für die Übertretung eures Gebotes, so erfüllt ihr sie freilich mit einem Gefühl der Macht, die ihr über sie habt; aber das Bild, wie ihr eure Drohung erfüllt und ihnen Schmerz oder Pein verursacht, läßt das einer andern Bewegung Raum als der Furcht?

1: Der Gehorsam soll nicht entstehen durch Hinweis auf Lohn oder Strafe;
a: Beweis: der unmündigen Jugend gegenüber berechtigt, führt er später nicht zur Ehrerbietung, weder mit dem Gefühl der Lust noch der Furcht; er ist somit kein Maßstab für unsere Erziehung;

Und die Furcht, wie sie mit der Liebe nicht besteht, so drängt sie auch die wahre Ehrerbietung zurück, welche eine so sinnliche Beimischung nicht verträgt! Denn wie die knechtische Furcht vor der göttlichen Allmacht, [dem allmächtigen Wesen], der überall vor Strafen und Demütigungen bange ist, nicht mit der anbetenden Verehrung der göttlichen Heiligkeit zusammen bestehen kann in demselben Herzen, sondern jene muß erst verschwinden, damit diese Raum gewinne; und wie man im allgemeinen sagen kann, daß wenn wir jemand fürchten, wir nicht
Pr. I¹, 632] mehr wissen, wie sehr wir ihn noch verehren: so muß gewiß auch in unsern Kindern, wenn sie uns fürchten, das reine Gefühl der kindlichen Ehrerbietung sich trüben. Tun sie nun, was ihnen geboten ist, mit einem solchen Gehorsam, der eigentlich nichts ist, als daß sie einer aufgeregten Lust nachgehen oder
Pr. I², 613] von der Furcht gejagt werden: so ist das gewiß nicht der Gehorsam, der ein Maßstab sein kann für die Reinheit unseres Verhältnisses zu ihnen. Denn ihren eigenen Vorteil werden sie auch mitten in der Erbitterung nicht versäumen; und auch wo es an Zucht und Vermahnung zum Herrn ganz fehlt, können Lust und Furcht doch ihre Wirkungen äußern.

Wenn ihr aber sagt, es gebe doch der Beispiele, daß Eltern b
und Erzieher der Strafen und Belohnungen entbehren und dabei des Gehorsams sicher sein könnten, so wenige, daß dies als ein besonderes Glück oder eine vorzügliche Kunst überall ausgezeichnet werde: so weiß ich nichts zu antworten, als daß dieses doch immer ein Beweis sei, daß die natürliche Anlage zur rechten reinen Ehrerbietung nicht Nahrung genug gefunden hat, und so müssen wir es immer dem menschlichen Verderben zuschreiben. Ist es nun mehr die aufkeimende Sündhaftigkeit der Jugend, welche die natürlichen Bande sprengt, oder sind wir nicht fleißig genug gewesen, die höheren Regungen in ihnen zu unterhalten,

b: Zurückweisung eines Einwands und Mahnung.

oder haben sie uns zu oft so gesehen, wie unser Anblick die Ehrfurcht in ihrem Herzen nicht fördern konnte: das sei der Gegenstand einer demütigen und ernsten Prüfung! So viel ist gewiß, je weniger wir unsrerseits in dieser Hinsicht fehlen, um desto weniger wird jenes Verderben in ihnen aufkommen; und nur, wenn ihr Gehorsam rein ist, können wir die Zuversicht haben, daß wir auf dem rechten Wege sind in der Erziehung.

2 Aber ebenso ist es eine Abweichung von der Regel des Apostels, wenn, indem wir Gehorsam von den Kindern fordern, wir ihr voreiliges Verlangen nach Gründen befriedigen. Denn wo Gründe mitgeteilt werden, da ist eigentlich kein Ge-
a horsam mehr. Geben wir Gründe, so setzen wir auch voraus, daß sie können eingesehen werden, und stellen unser Recht auf die Überzeugung, die wir bewirken. Folgen nun die Kinder ihrer Überzeugung, so ist das kein Gehorsam mehr: nicht ihre Ehrerbietung gegen uns ist die Quelle ihres Tuns, sondern ihre Achtung für ihren eigenen Verstand. Was sie aber in diesem Sinne unserm Willen gemäß tun, das leistet uns nicht die Gewähr, die wir suchen. Denn dem eignen Verstande werden sie folgen, auch wenn sie erbittert wären gegen uns; und manches Heil- [Pr. I¹, 633]
same kann ihnen so abgewonnen werden, wenn auch Zucht und Vermahnung zum Herrn nicht zu ihrem Heil sind angewendet worden.

b Aber noch mehr, wer Gründe mitteilt, der gestattet, daß auch Gegengründe entweder laut entgegengestellt werden oder wenigstens still und innerlich aufgeboten; und mit wem wir so [Pr. I², 614]

2: Gehorsam soll nicht entstehen durch Begründung des Gebots;

a: Beweis: Das Tun des Guten aus Überzeugung ist nicht mehr Gehorsam und ist kein Maßstab für unsere Erziehung, weil es trotz Erbitterung und trotz Zucht und Vermahnung vorhanden sein kann;

b: daß wir die Kinder uns gleich machen ist letztes Ziel der Erziehung, Ehrfurcht aber beruht auf Autorität.

in Gründen und Gegengründen verhandeln, den setzen wir uns gleich, und auch er muß sich uns gleich setzen. Unter Gleichen aber als solchen ist die Ehrfurcht nicht, auf die der Apostel sich beruft; sondern man verehrt nur, wen man höher hält; und wir stiften ein ganz anderes Verhältnis mit unsern Kindern durch ein solches Verfahren! Daß wir nun suchen allmählich unsere Kinder uns gleich zu machen, daß wir daran arbeiten ihren Verstand zu erleuchten und feste Überzeugungen in ihnen zu begründen, das ist unerläßlich; denn wie könnten sie sonst je dahin kommen, was doch der Gerechte soll, ihres Glaubens zu leben? Aber wo sie schon Überzeugung gewonnen haben, da hört der Gehorsam auf, und wo wir noch Gehorsam fordern, da müssen sie eben deshalb auch fühlen, daß sie noch nicht reif sind zur eignen Einsicht.

Nur der Gehorsam also ist der rechte, der, ohne daß weder 3
Furcht und Hoffnung noch auch vernünftige Gründe zu Hilfe genommen werden, rein aus der kindlichen Ehrerbietung hervorgeht, und nach diesem allein können wir abmessen, ob wir in dem rechten Verhältnisse zu unsern Kindern stehen. So a
will es der Apostel, und auch unser himmlischer Vater hat durch die Einrichtung der menschlichen Natur hinreichend dafür gesorgt, daß, wenn wir nur nichts verderben, dieses edle Gefühl, welches in der Seele der erste Keim alles Guten werden soll, in jedem neuen Geschlecht aufs neue entstehe, und in jedem jungen Gemüte bis zur Zeit der Selbständigkeit und eigenen Verantwortlichkeit die Oberhand behalte. Denn die erste Grundlage dazu ist ja in allen Kindern das Gefühl von der Abhängigkeit ihres Daseins, wie sie außerstande sich selbst zu erhalten und zu bewahren, immer empfangen müssen, was sie bedürfen; wie immer eine schützende Hand über ihnen waltet, und nur

3: Gehorsam beruht vielmehr auf Ehrerbietung;
a: diese ist schon natürliche Voraussetzung;

unter der Leitung und Bearbeitung der Älteren ihre Kräfte sich allmählich entwickeln.

b Aber dann erst vollendet sich dieses Gefühl, wenn die Zucht den Kindern eine Ahnung gibt von allem höheren Menschlichen, wovon das Niedere soll beherrscht werden, und wenn durch die Vermahnung zum Herrn das Höchste und Heiligste, was der Mensch hat, auch in ihnen aufgeregt wird. Indem sie alsdann fühlen, daß auch das geistige Leben ihnen von den Eltern mitgeteilt wird, erfüllt sich ihr Herz mit jener reinen Ehrfurcht, [Pr. I¹, 634] die jedes Gebot nur aus jener schützenden und erregenden Liebe herleitet und sich in einfältigen kindlichen Gehorsam ergießt, der, durch keinen argwöhnischen Zweifel zurückgehalten, auch [Pr. I², 615] keines fremden Antriebes bedarf. Mag also gleich ein vorübergehender Ungehorsam gewöhnlich nur in dem in den jungen Gemütern sich entwickelnden Verderben gegründet sein, dem wir mit Wachsamkeit und Gebet entgegentreten müssen: so wird doch ein beharrlicher Mangel an jenem reinen, die kindliche Ehrfurcht beweisenden Gehorsam fast immer ein sicheres Zeichen sein, daß wir unsrerseits den Vorschriften nicht nachgekommen sind, die uns der Apostel über die Erziehung der Kinder gegeben hat.

II.

Wie aber der wahre Gehorsam ein solcher Maßstab sei, nach dem wir schätzen können, wie es steht um die Erziehung unserer Kinder, das werden wir noch auf eine andere Weise erkennen, wenn wir auf die Gründe sehen, aus denen der Apostel den Gehorsam empfiehlt.

1 Diese Gründe klingen freilich, zuerst angehört, wunderlich genug. Wenn der Apostel sagt: „Ihr Kinder gehorchet euern

b: wird aber durch die Zucht zur Ehrerbietung vor dem Höheren, Geistigen vollendet und ist somit Beweis für unsere Erziehung.

II: Die Gründe für den Gehorsam.

1: Das Problem des Textes: die Begriffe „billig“ „Verheißung“.

Eltern, denn das ist billig", so scheint uns dieser Ausdruck viel zu dürftig und geringfügig für dies heiligste Verhältnis, für dies ursprünglichste Recht der Natur. Und wenn er sich hernach darauf beruft, dies sei schon von alters her das erste Gebot, welches Verheißung habe, nämlich: „daß du lange lebest auf Erden, und es dir wohlgehe in deinem Vaterlande", so scheint uns wohl diese Berufung eines christlichen Apostels nicht recht würdig. Denn wie wäre die Aufforderung des Erlösers, daß wir jeden Augenblick bereit sein sollen, wie er, alle irdischen Güter, auch den guten Ruf im Volk und im Vaterlande, ja das Leben selbst aufzuopfern — wie wäre diese damit vereinbar, daß von Kindheit an schon das Gute getan und das Böse gemieden werden solle um eines solchen irdischen Lohnes willen, den wir ja um so weniger könnten dran geben wollen, wenn wir seit unsern ersten kindlichen Bestrebungen an ihn vorzüglich gewiesen wären! Sondern nur jenen frühen Zeiten, wo die höheren Güter dem Menschen noch mehr verhüllt waren, scheint eine solche Verheißung zu geziemen, nicht aber in die Zeiten des neuen Bundes hinüber genommen werden zu müssen. Allein, je mehr uns beides auffallen muß, um desto mehr liegt uns ob, den Sinn unserer apostolischen Worte recht genau zu ergründen.

Laßt uns daher, bei dem letzten anfangend, fragen, warum 2
[Pr. I¹, 635] wohl der Apostel, indem er den Kindern den Gehorsam empfiehlt, sich auf diese alte Verheißung des mosaischen Gesetzes berufen hat. Kann es wohl seine Absicht gewesen sein, sie a
so zu erneuern, daß man sich nun in der Christenheit allgemein
[Pr. I², 616] auf sein Wort, der ja ein Mann Gottes war, berufen, und jeder für seinen kindlichen Gehorsam das lange Leben und das Wohlergehen wie einen bedungenen Lohn fordern könnte? Unmöglich wohl, und so hat es wohl auch der alte Gesetzgeber nicht

2: Die Verheißung als Grund für die Forderung des Gehorsams;
a: der Sinn der Verheißung im 4. Gebot und bei Paulus;

gemeint, ja vielmehr erwartet — wie es denn gewiß nicht ausgeblieben ist —, daß auch in seinem Volk mancher Ungehorsame lange leben und dagegen manches gehorsame Kind nicht zum wohlbehaltenen Manne gedeihen werde. Sondern schon der alte Gesetzgeber wollte wohl in diesem Zusatz nur auf die allgemeine Ordnung hinweisen, wie sich in einem Volke nur nach Maßgabe des häuslichen Lebens auch die andern geselligen Verhältnisse entwickeln. In eben diesem Sinne hat sie auch der Apostel wiederholt; und diesen Zusammenhang und den Segen für das ganze übrige Leben, der auf dem kindlichen Gehorsam ruht, wird wohl niemand ableugnen oder verkennen.

b Denn wie können wir anders unserm großen Beruf, die Erde, unsern Gemeinbesitz, wie es sich für Hausgenossen Gottes geziemt, für das Reich Gottes zu bauen und zu beherrschen, wie können wir dem anders genügen, als in einem mannigfaltig gestalteten Wechsel von Befehlen und Gehorchen? Und wie allgemein anerkannt ist nicht, daß auch das Befehlen nur recht verstehe, wer auch zuvor den Gehorsam recht geübt habe! Wer also in einem solchen großen Gemeinwesen dem zusammenhaltenden und belebenden Geist des Ganzen und den daraus hervorgegangenen Gesetzen und Ordnungen durch Ungehorsam Hohn spricht, wer überall seinen Vorwitz und Eigendünkel walten läßt, oder immer erst äußerer Lockungen bedarf, um das zu tun, was ihm obliegt: der wird auf keinem Platz imstande sein, das Gute zu wirken; aber eben deshalb wird er sich auch überall beobachtet fühlen und gehemmt durch diejenigen, die auf das Gute zusammenhalten; sie werden ihn als ihren gemeinsamen Feind ansehen, und das rechte Wohlergehen im Lande wird ihm

b: auch bei uns: Befehl und Gehorsam.
Gehorsam in der Jugend Grundlage für die Pflichten gegen den Staat; Gehorsam in der Jugend also Zeichen der künftigen Ehrerbietung gegen den Staat und Maßstab für die Erziehung.

immer fehlen. Und je mehr es solcher gibt, die fern von wahrer Ehrerbietung für die höhere geistige Lebenskraft, die sich in der Vereinigung der Menschen offenbart, ihre eigene Willkür obenan stellen wollen, um desto mehr muß auch die Verwirrung überhand nehmen, und das gemeine Wohl und mit demselben auch das Leben und Wohlergehen des einzelnen gefährdet werden. Glaubt ihr aber nicht, daß derjenige am meisten jene
Pr. I¹, 636] Ehrerbietung fühlen wird, in dessen Seele sie schon durch das häusliche Leben befestiget ist, und daß wenig Hoffnung sei im großen bürgerlichen Leben, den in den Zügeln des Gehor-
Pr. I², 617] sams zu halten, der sie schon im väterlichen Hause abgeworfen hat? Denn wie heilig auch menschliche Ordnungen sein mögen, wie sehr von dem Ansehen vieler Jahrhunderte beschützt: so drängt sich doch ihre Heiligkeit dem Menschen nicht auf, wie die der natürlichen Gewalt der Eltern über die Kinder. Wen diese nicht ergriffen hat, was wird dem wohl heilig sein, und unter welche Macht wird er sich stellen und fügen? Wenn der Gehorsam zu der Zeit nicht Wurzel gefaßt hat, wo alles am meisten dazu auffordert: wie dürfen wir hoffen, daß später ein anderer als nur der unreinste, und eben deshalb auch unsicherste, aus Not werde ausgeübt werden? Gewiß aber, m. Gel., haben wir alle ohne Ausnahme das vorzüglich im Auge beim Leben mit unsern Kindern, daß sie dereinst in der menschlichen Gesellschaft mit den Kräften, die ihnen Gott gegeben hat, das gemeine Wohl befördern, und, sei es nun mehr befehlend oder mehr gehorchend, der Befestigung und Verbreitung des Guten dienen sollen. Ob nun unsere Zucht und Vermahnung zum Herrn sie dazu wirklich führt, das werden wir am besten an ihrem Gehorsam erkennen. Denn gehorchen sie uns auf die rechte Art: so wird auch dereinst die Ehrerbietung gegen das Gemeinwesen sie leiten; und befehlend oder gehorchend werden sie überall die Sicherheit und das Wohlergehen des menschlichen Lebens fördern helfen!

3 Aber wenn nun der Apostel zweitens sagt: „Ihr Kinder seid gehorsam euern Eltern, denn das ist billig“ — was sollen wir
a uns aus diesem scheinbar so Wenigen Großes nehmen? Freilich scheint auf der einen Seite die Billigkeit am meisten nur die Kleinigkeiten des Lebens zu ordnen, im Großen aber die Gerechtigkeit zu regieren. Aber auf der andern Seite ist doch auch wahr, daß wir uns gewöhnlich denken, was durch die Gerechtigkeit entschieden werden solle, das müsse in bestimmte Grenzen eingeschlossen sein, und in diesem Sinne läßt sich wohl die Gerechtigkeit auf das wenigste anwenden in dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, sondern das meiste fällt vielmehr der Billigkeit anheim, die ohne Buchstaben aus dem innern Gefühl und der richtigen Schätzung der Verhältnisse entscheidet; und darum ist sie auch etwas Größeres als das Gerechte, weil nur aus eben diesem Gefühl und dieser richtigen Schätzung auch der ordnende Buchstabe des Gesetzes entstehen kann [welcher erst bestimmen muß, was gerecht sein soll und was nicht].

b Daß aber der Apostel nicht sowohl die Eltern ermahnt, sie [Pr. I¹, 637
sollten befehlen wie es billig sei, sondern die Kinder ermahnt, [Pr. I², 618
zu gehorchen, weil das billig sei: dabei scheint er mir vorzüglich Folgendes im Auge gehabt zu haben. Die Kinder sollen gehorchen; aber es kommt eine Zeit, und wohl den Eltern, welche sie noch recht lange mit genießen, da die Kinder, ihre eigene Stelle einnehmend in der bürgerlichen Gesellschaft, selbst verantwortlich sind für ihr Tun, welches vielleicht in vieler Hinsicht dem der Eltern fremd und also auch ihrem Urteil weniger unterworfen ist; ja zuletzt, indem sie selbst Eltern werden,

3: Die „Billigkeit“ als Grund für die Forderung des Gehorsams;
a: Begriffsbestimmung der Billigkeit im Verhältnis zur Gerechtigkeit = Entscheidung nach dem inneren Gefühl, nicht nach dem Gesetz;
b: Beweis: Gehorsam eine Sache der Billigkeit, weil die Erziehung eine solche zur Freiheit ist: daher bei den Eltern Liebe; bei den Kindern Gehorsam in Ehrerbietung gegen die Entscheidung der Eltern;

werden sie auch ihren Eltern gleich; und dies ist also eine Zeit, wo aller Befehl sich in wohlgemeinten Rat, alles elterliche Ansehen sich in väterliche und mütterliche Freundschaft verwandelt. Die Veränderung aber erfolgt allmählich; die Seele reift nach und nach zur Selbständigkeit; allmählich verlangt das eigne Urteil einen größeren Spielraum und eine bestimmtere Anerkennung, und in demselben Maß muß also auch weniger Gehorsam gefordert werden. Wie aber alle menschlichen Dinge unvollkommen sind: so kann auch hier gar leicht der gesteigerte Anspruch der Kinder auf eigne Entscheidung mit dem fortgesetzten Anspruch der Eltern auf unverkümmerten Gehorsam in Streit geraten. Und dieses ist von Anfang an das Schwierige in der Forderung des Gehorsams, sowie er anfängt sich zu vermindern: das Maß, worin wir ihn zu jeder Zeit einschränken, so zu finden, daß auch das Gefühl der Kinder damit übereinstimme. Von unserer Seite muß es die Liebe finden, die, wie sie nicht das Ihre sucht, sondern das Wohl der Kinder, sich auch freut, wenn diesen die Kräfte wachsen, und immer die schöne Zeit im Auge hat, wo ihr ganz gereiftes Leben uns berechtigen wird, unser Werk als vollendet anzusehen und dem gemeinsamen Herrn unsere Rechenschaft abzulegen über das, was er uns anvertraute. Die Kinder aber können dieses Maß nur finden, wenn die Ehrerbietung sie beherrscht, welche — auf die vergangene Zeit zurücksehend und eingedenk, daß wir nicht nur das menschliche Leben eher erkannt und behandelt, sondern auch ihr eignes Wesen in seinen Tiefen eher ergründet haben, als sie es selbst vermochten — gern vertraut, daß alles, was wir von ihnen verlangen, in demselben Sinn und Geist verlangt werde, dessen wohltätigem Einfluß sie jedes frohe Kraft- und Lebensgefühl verdanken. Daß nun, wo beides nicht gleich und unmittelbar zusammentrifft, den Kindern geziemt, die Entscheidung der Eltern über das Maß des Gehorsams zu ehren, um nicht den Übergang in den vollen Gebrauch des eigenen Urteils durch Ent-

zweiung zu beflecken, das ist die Billigkeit, die der Apostel von ihnen fordert; und damit hat er zugleich das Schönste für das kindliche Verhältnis selbst und das Segensreichste aus demselben für das ganze übrige Leben ausgesprochen. [Pr. I¹, 638; I², 619]

c Denn sehen wir nicht im spätern Leben in den großen geselligen Verhältnissen den Keim zu demselben Zwiespalt, unter mannigfaltigen Gestalten, bald mehr bald minder drohend, immer aber seiner Natur nach unheilbringend, sich entfalten? Muß nicht auch da überall nach derselben Billigkeit geschlichtet werden? Und was könnte wohl unser Gewissen mehr beruhigen über alles, was sich ereignen mag in den Tagen, wo unsere Kinder in das tätige Leben werden eingetreten sein, als wenn wir wissen, es habe in ihnen diese Billigkeit des Gehorsams Wurzel gefaßt, so daß sie, wenn sie befehlend dem Ganzen dienen sollen, in uneigennütziger Liebe zur Gesamtheit der einzelnen, wenn gehorchend, in treuer Ehrerbietung gegen die große Einheit des Ganzen das Rechte suchen werden! Und ob dahin unsere Zucht und Vermahnung zum Herrn sie richtig führe, das können wir am sichersten daraus erkennen, wenn auch bei zunehmender Selbstentwicklung und Freiheit sie in der Billigkeit des Gehorsams beharren. Dann können wir mit Ruhe erwarten, daß dieses Band des Gehorsams sich allmählich selbst löse, und dürfen des Vertrauens leben, daß unsere Kinder, auch wenn sie auf sich selbst beruhen und in andern Zeiten vielleicht andere Wege gehen, dennoch unter allen Verwicklungen der Welt, wie sie treulich zum Herren sind vermahnt worden, sich auch von seinem Geiste so werden leiten lassen, daß in der christlichen Gemeine ein gottgefälliges Geschlecht in die Fußtapfen des anderen trete, indem in jedem auf dieselbe Weise durch die Ehrfurcht der Kinder gegen die Eltern auch der Keim zur Ehrerbietung gegen jeden höheren gemeinsamen Wil-

c: Beweis aus den Folgen und Rückschluß auf den „Gehorsam aus Billigkeit" als Maßstab für die Erziehung.

len entwickelt, und beides eins wird in der anbetenden Liebe zu dem, auf den jedes in unsere Herzen geschriebene Gesetz hinweiset!

Und ist unser Blick einmal in diese Zukunft gerichtet, so 4
laßt uns auch das nicht übersehen, daß freilich, je mehr wir unsere a
Kinder lieben in dem Herrn, um desto weniger uns das genügen kann, daß sie nur in unsere Fußstapfen treten; sondern die Kinder sollen besser werden als die Eltern waren, und so ein jedes heranwachsende Geschlecht sein erziehendes überragen zu seiner Zeit; denn nur so kann das Reich Gottes gebaut werden, und aus keiner Ursache und zu keiner Zeit sollen wir uns scheuen, das zu gestehen. Ungleich sind freilich auch hierin die Zeiten nach Gottes Willen und Ordnung; aber wenn nicht immer
[Pr. I¹, 639; I², 620] Großes entwickelt werden kann von einem Geschlecht zum andern, so soll doch irgend etwas Menschliches besser werden in jedem Menschenalter. Und auch dieses Besserwerden, und wenn es auch die größten Entwicklungen und Reinigungen in sich schlösse, hängt von denselben Bedingungen ab. Denn unter keiner Gestalt kann das Bessere irgendeiner Art gefördert werden durch Ungehorsam gegen den gemeinsamen Geist; und vorwitzige Willkür oder gewalttätiger Eigensinn, wo sie auch zum Vorschein kommen, können immer nur zerstören und niemals aufbauen: sondern das Gute kann nur gefördert werden, wo treue und aufmerkende Herzen dem göttlichen Willen entgegenkommen. Wie wir also auch unsere Zeit ansehen mögen, und mag der Jugend, die unter uns aufwächst, eine glänzendere und bewegtere Wirksamkeit beschieden sein oder eine stille und unscheinbare: wie wir bildend und erziehend dazu mitwirken, ob sie einst ihre Bestimmung erfülle — das wird immer davon abhängen, daß wir durch Zucht und Vermahnung zum Herrn den billigen Gehorsam in ihnen erwecken und erhalten, der

4: Schluß.

a: Wert des Gehorsams für die Zukunft des Reiches Gottes;

den Grund legen muß zu allem Guten und Großen, was ihnen obliegen kann.

b So laßt uns denn reine Herzen diesem großen Geschäfte der Jugendbildung weihen! Laßt uns nüchtern sein und wachen, daß keine Erbitterung die natürliche Liebe störe, und daß weise Zucht und fromme Ermahnung zum Herrn, beides durch Wort und Tat geübt, die heilsame Ehrerbietung in den Seelen der Jugend befestige: so wird auch immer ein williger Gehorsam beweisen, daß ihre Herzen uns in Vertrauen zugewendet sind und Gewähr leisten, daß Gott unser Werk segnen will bis in die späte Zukunft hinein! Und wie eine reiche Quelle teils unaufhaltsam fortströmt und teils aufsprudelnd in sich selbst zurückkehrt und ihre nächsten Umgebungen nährt und erfrischt: so werden auch wir, indem wir uns bemühen, unsere Kinder gottgefällig zu erziehen, zugleich uns selbst auf eine wohltätige Weise erquickt und im göttlichen Wohlgefallen gefördert fühlen! Amen.

b: Zusammenfassung des Inhalts der drei Predigten: Reine Herzen für das große Werk der Erziehung zum Segen von Kindern und Eltern!

VI.

Uber das christliche Hausgesinde. Erste Predigt.

[Pr. I¹, 640; I², 621] Wenn wir, m. a. Fr., das christliche Hauswesen betrachten, 1
wie es unter uns gestaltet ist: so finden wir außer den Eltern und Kindern, über deren Verhältnis gegeneinander wir uns unterredet haben aus dem Worte Gottes, und außer den zufälligen Mitgliedern, die sich so manches christliche Hauswesen zugesellt, teils aus der unmittelbaren Befreundung, teils fremdere, um in Gleichheit und Liebe den Eltern zugesellt ihnen zu helfen in ihrem Beruf — und über diese würde es überflüssig sein, etwas Besonderes zu sagen —; aber außer diesen finden wir fast überall noch andere Mitglieder des Hauswesens, auch helfend und dienend, aber in einem abhängigeren und unterwürfigeren Verhältnis. Und hier kommt uns gleich bei dem ersten Gedanken a
an die Sache eine, ich möchte sagen, allgemeine Klage entgegen, daß nämlich dieses Verhältnis in der gegenwärtigen Zeit vorzüglich scheine von einem eigentümlichen Verderben ergriffen zu sein, indem es fast nur noch in jenen einfacheren Kreisen der Gesellschaft gedeihe, wo die Ungleichheit zwischen beiden Teilen die geringste ist, und wo der häuslich Gehorchende hoffen darf, auch bald in einen Zustand häuslicher Selbständigkeit zu kommen; überall aber, wo Herr und Diener weiter auseinander gehen, und wo die Wahrscheinlichkeit sei, daß ein großer Teil des Lebens

---

Einleitung.

1: Das Problem und die Andeutung seiner Lösung;

a: die Klage;

in diesem unterwürfigen Verhältnis hingehen werde, da scheine
b es an einem unheilbaren Schaden zu leiden. Diese Klage bewährt sich unter uns besonders durch den wenigen Bestand, [Pr. I¹, 641]
den diese Verhältnisse haben, indem immer wieder die Herrschaften neues Gesinde und das Gesinde neue Herrschaften sucht; sie bewährt sich durch die lebhafte Unzufriedenheit, mit der das Verhältnis so oft endet, durch das häufige Dazwischentreten der Obrigkeit in einzelnen Fällen, und durch die fruchtlos wiederholte Verbesserung der Gesetze über diesen Gegenstand im allgemeinen. Zwar ist auch hier die mildernde Kraft des Christen- [Pr. I², 622]
tums nicht zu verkennen, wenn wir den gegenwärtigen Zustand der dienenden Klasse mit jenem bei den alten Völkern vergleichen, wo sie Leibeigne waren und Sklaven, fast ohne Schutz der Gesetze, der Willkür ihrer Herren Preis gegeben; aber rechte Freudigkeit von beiden Seiten müssen wir doch im ganzen noch vermissen in diesem Verhältnis. Es fehlt Anhänglichkeit von beiden Seiten, daher was mit Gleichgültigkeit geknüpft wird, sich in Widerwillen löset; und ebenso stark und allgemein als die Dienenden über Härte klagen und Mangel an billiger Fürsorge, so klagen die Gebietenden über Mangel an teilnehmender Aufmerksamkeit und über Untreue. Nicht daß es keine Ausnahmen gäbe, aber indem diese zeigen, daß es auch unter uns besser sein könnte, so schärfen sie nur jene Klagen, die für das christliche Hauswesen ein harter Vorwurf
c sind. Ja, wer dies recht fühlt, muß, denke ich, eines solchen Zustandes so müde sein, daß ihn bedünke, es sei, wie beide Teile sich nun schon seit geraumer Zeit gegeneinander gestellt haben, die höchste Zeit, daß sie sich ganz aufs neue vertragen und ein neues Leben miteinander beginnen müßten. Aber ein solcher neuer und vollkommener Vertrag kann nur sein

b: die Berechtigung der Klage;
c: Andeutung der Lösung.

aus dem Worte Gottes. So laßt uns denn hören, was dieses darüber sagt!

Text. I. Kor. 7, 20—23.

Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist. Bist du ein Knecht berufen, sorge dir nicht; doch kannst du frei werden, so brauche des viel lieber. Denn wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Freigelassener des Herrn; desselbigen gleichen wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi. Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte.

Der Apostel führt dies alles hier nur beispielsweise an, um 2
nämlich zu zeigen, daß, wie groß auch die innere Veränderung
[Pr. I¹, 642] eines Menschen sei, der sich von der Finsternis zu dem Lichte des Evangeliums wende, doch gar nicht so viel äußere Veränderungen daraus hervorgehen müßten, als viele wohl glauben mochten. Indes, wiewohl er nur beiläufig von unserm Gegenstande redet, so verbreitet er sich doch genugsam darüber, wie derselbe überhaupt aus dem Standpunkt eines Christen und in Beziehung auf unser gemeinsames Verhältnis zu
[Pr. I², 623] Christo zu beurteilen sei. Dies aber ist ja das erste, dessen wir suchen müssen völlig gewiß zu werden. Laßt uns also näher erwägen, wie der Apostel in den verlesenen Worten

das Verhältnis der Herrschenden zu den Dienenden im Hause

ansieht.

I.

Das erste also ist offenbar, daß der Apostel es auch an- 1
gesehen hat als ein notwendiges Übel. Daß er es so be-

2: Der Text gibt die Lösung für eine christliche Auffassung der Frage.
Thema: Wie soll vom Standpunkte des Christentums aus das Verhältnis zwischen Herrschaften und Dienstboten sein?
I: Die Schattenseite des Verhältnisses: notwendiges Übel. (Genaue Darlegung des in der Einleitung berührten Problems.)
1: Für die Dienenden;

trachtet, indem er sich in die Stelle der Dienenden setzt, das leuchtet schon unmittelbar aus seinen Worten gar sehr ein, weil er sie über das ganze Verhältnis tröstet: „Bist du ein Knecht berufen, sorge dir nicht, mache dir keinen Kummer darüber", zugleich aber auch ermunternd und aufregend hinzufügt: „Kannst du es aber dahin bringen, frei zu werden, so brauche des viel lieber, laß die günstige Gelegenheit ja nicht vorbei-
a gehen." Auch mußte wohl, zumal bei dem damaligen Zustand der Dienenden, jeder so urteilen, der irgend fähig war, sich in den Zustand eines andern hinein zu versetzen. Nicht wenige von dieser Klasse waren durch die bloße Gewalt, durch kriegerische oder gar durch räuberische, in die Knechtschaft gekommen, andere befanden sich darin durch ihre Geburt, indem dieser traurige Zustand sich von den Müttern auf die Kinder fortpflanzte; und diese Knechtschaft machte sie so abhängig von den Launen und der Willkür ihrer Herren, daß sie auch gegen die härtesten und unverschuldetsten Mißhandlungen derselben so gut als gar keinen Schutz bei den Gesetzen fanden, daß sie über ihre Kräfte und ihre Zeit gar nicht zu schalten hatten, daß der Herr sie bestimmen konnte zu jeder Art von Dienst, und besonders also den in seinem Hause Geborenen von Kindheit an die Bahn ihres Lebens auf das genaueste vorzeichnen und die Ausbildung
b ihrer Kräfte nach Gutdünken beschränken konnte. — So ist es freilich jetzt keinesweges mehr unter uns. Niemand ist überhaupt in einem solchen Grade und besonders nicht durch ungesetzliche Gewalt oder durch eine rechtlose Geburt der gebietenden Willkür eines andern einzelnen unterworfen; allein die Ansicht des Apostels ist dennoch auch auf die Dienenden unserer Tage nur zu sehr anwendbar. Denn freilich genießen [Pr. I¹, 643]

a: zur Zeit des Apostels;
b: auch heute noch;
zwar Vorzüge gegenüber von früher,
aber persönliche Gebundenheit und unsichere Zukunft.

unsere Dienstleute den sehr wirksamen Schutz der Gesetze; freilich steht es größtenteils in ihrem Belieben, ihre Herrschaft zu wechseln so oft sie wollen; freilich haben sie darin, daß das väterliche Haus ihnen nicht so lange Tätigkeit und Unterhalt gewähren kann, bis sie imstande sind, ein eignes Hauswesen einzurichten, eine dringende Aufforderung und einen Trostgrund bei allem, was ihnen begegnen mag: aber wie weit stehen sie
[Pr. I², 642] dennoch zurück hinter denen, die, um ein bestimmtes Geschäft vollkommen zu erlernen und vorläufig für andere auszuüben, das väterliche Haus, das sie nicht mehr bergen kann, verlassen, ohne eine so genaue häusliche Verbindung anderwärts einzugehen! Denn diese sind doch nie auf eine so persönliche Weise gebunden und unterworfen; und dabei tragen sie das Bewußtsein mit sich, daß sie sich auf dem geraden Wege finden, wenn auch nicht in der ersten Jugendblüte doch noch in den kräftigsten Lebensjahren, dem Ruf der Natur folgen und einen eigenen Hausstand bilden zu können, wogegen eben dieses für die Dienenden nur ein fernes Ziel ist, und sehr ungewiß, ob sie es erreichen werden. Ein solcher Zustand nun, so sehr, daß ich menschlicher Weise rede, dem Zufall hingegeben, so ohne sichere Haltung, sofern von den Ansprüchen, die zumal in der christlichen Welt jeder Mensch scheint machen zu dürfen, mit so wenigen Aussichten für die spätern Jahre des Lebens — ein solcher kann nur als ein notwendiges Übel angesehen werden, und wir müssen wünschen, daß es für jeden Mitchristen nur ein vorübergehendes sei!

Aber was vielleicht nicht sogleich einleuchtet, ist, daß auch 2
für die Hausherren und Frauen der Umstand, daß sie der
Dienenden bedürfen, nur ein notwendiges Übel ist. Denn a
ein unverkennbarer Vorzug ist es wohl für die Wohlhabenderen, eine Menge von kleinen äußerlichen Geschäften von sich abzu-

2: Für die Gebietenden;
a: zwar Vorzüge sind für die Gebietenden da;

wälzen und anderen zu übertragen; aber deshalb mehrere dem Hause ursprünglich fremde Menschen in dasselbe als Hausgenossen aufnehmen zu müssen, das ist eine drückende Last.
b Schon die Stille, die jedes christliche Hauswesen nach Anweisung der Schrift suchen soll, wie muß sie nicht leiden durch den öfteren Hinzutritt neuer Mitglieder des Hauses, deren abweichende Sitten die einträchtige Ruhe stören, und die nur sehr allmählich mitgebrachte Gewohnheiten ablegen, um sich in die Sitten des Hauses zu fügen! Und die christliche Erziehung der Kinder, bei der soviel darauf ankommt, daß alles in einem gleichförmigen und festen Gange fortgehe, wie muß sie nicht gestört werden durch fremde Einwirkung von solchen, die, eines [Pr. I¹, 644] andern gewohnt, nur sehr allmählich sich gewöhnen können, was irgend im häuslichen Leben vorkommt, auf dieselbe Weise wie wir anzusehen und zu behandeln! Und das Bewußtsein, welches uns ja niemals verlassen darf, daß jeder im Hause seine Schwachheiten hat, welche, wie sie mit Liebe getragen werden müssen, so auch nur durch Liebe geheilt werden können — wieviel gerechte Besorgnis muß es uns nicht erregen, wenn von Zeit zu [Pr. I², 625] Zeit neue Glieder dem Hause zuwachsen, die ihm nicht ursprünglich durch Liebe verbunden sind, sondern von denen wir, je weniger ihre Lage ihnen selbst erwünscht ist, um desto mehr vermuten dürfen, daß zunächst ihr Bestreben nur darauf gerichtet sein könne, die Schwachheiten der andern zwar soviel als möglich zu ihrem eigenen Vorteil zu benutzen, selbst aber so wenig als möglich darunter zu leiden! Ja, selbst wenn wir auf den unmittelbaren Beruf dieser hinzugenommenen Glieder des Hauses sehen, auf die äußeren Dienste, welche sie zu leisten haben: wie fühlen wir uns auf mannigfaltige Weise verlegen, sie uns leisten zu lassen, solange wir kein anderes Gefühl haben, als daß sie um des Lohnes willen geleistet werden; und wie befinden wir

b: aber sie werden durch die Nachteile aufgehoben (Stille des Hauses, Erziehung, Fehler der Hausgenossen, Dienst um Lohn, selten auch aus Liebe).

uns erst wohl, wenn ein gemütliches Verhältnis sich bildet, und die Art, wie jene Dienste verrichtet werden, uns Gewähr leistet, daß auch die Liebe und der Anteil an dem gemeinen Wohl des Hauses dabei im Spiel ist und sich will zu erkennen geben. Aber wie spät kann sich ein solches Verhältnis nur bilden, da sie und wir ohne allen früheren Zusammenhang durch den Zufall zusammengeweht werden, ja und wie oft kommt es gar nicht zustande! Aus allen diesen Gründen, und wie viele ließen sich wohl noch hinzufügen, ist es gar natürlich, daß auch die Gebietenden im Hause es nur als ein notwendiges Übel ansehen und beseufzen, von Dienenden in einem solchen Verhältnis umgeben zu sein, welches, je größer die Zahl derselben ist, je häufiger der Wechsel eintritt, um desto schwerer eine des christlichen Lebens würdige Gestalt annehmen kann.

Darum, wenn es doch in der christlichen Welt nicht füglich bestehen kann, daß die Dienenden auf solche Weise zum Teil schon von ihrer Geburt an dem Hauswesen angehören, wie es zu des Apostels Zeit bei den Völkern, die er im Auge hatte, der Fall war: so müssen wir uns desto mehr freuen, daß die Zahl unserer dienenden Hausgenossen so gering ist im Vergleich mit der damaligen Zeit, und daß eine große Menge von Diensten, die damals von solchen Angehörigen verrichtet wurden, uns jetzt von selbständigen Menschen geleistet werden, die dem Hauswesen fern bleiben. Und so ist in diesem weiteren Sinne schon im ganzen das ermahnende Wort des Apostels wahr geworden, weniger durch das einzelne Bestreben einzelner, als durch den allgemeinen Gang der Weltbegebenheiten, daß gar viele von denen frei geworden sind, die ehedem Knechte sein mußten. — Indes, wenngleich sehr vermindert, notwendig bleibt

3 a

Pr. I¹, 645]

Pr. I², 626]

b

3: Folgerungen für eine Lösung der Frage;
a: trotz der Vorzüge der gegenwärtigen Sachlage, bleibt
b: das Verhältnis ein notwendiges Übel, das nicht durch äußere Änderungen gehoben werden kann.

das Übel noch immer, unentbehrlich für diejenigen, welche sich müssen dienen lassen, weil sie sich viele Hilfsleistungen auf keine andere Weise verschaffen könnten, unvermeidlich für diejenigen, welche dienen, weil sie auf keine andere Weise insgesamt ihren Unterhalt finden könnten. Aber kann man es ihnen verargen, wenn sie sich die Worte immer wiederholen: „Kannst du frei werden, so gebrauche dich des viel lieber?“, und wenn sie sich aus einem Stande, der so wenig Befriedigung gewähren kann, heraussehnen? Kann man es den Hausherrn verdenken, wenn sich der vergebliche Wunsch, keiner Fremden im Innern des Hauses zu bedürfen, immer in ihnen erneuert? Kann man es beiden verdenken, wenn oft das leiseste Mißvergnügen hinreicht, ein so unfestes Band zu lösen, und wenn sie im Wechsel gleichsam einen Ersatz suchen für das Unerfreuliche des Verhältnisses überhaupt? Daß aber eben hierdurch, was daran übel ist, noch übler wird, und daß demnach auf diesem Wege, und wenn wir nicht ein ganz neues Lebenselement hineinbringen, es mit diesem Teile des Hausstandes nicht wesentlich besser werden kann, sondern bis dahin jedes Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstleuten, was sich vorteilhaft auszeichnet, nur als ein glücklicher Zufall angesehen werden muß: das ist wohl jedem einleuchtend genug!

II.

Diese neue Triebfeder nun, um das ganze Verhältnis auf eine gottgefällige Art zu ordnen, finden wir in dem, was uns die folgenden Worte des Apostels darbieten, daß er nämlich dies Verhältnis als eine Ungleichheit ansieht, welche ausgeglichen werden soll. Denn wie es eine Ungleichheit war, daß der eine der Herr war und der andere der Knecht: so ist das offenbar eine Ausgleichung, wenn der Apostel zu den einen

II: Die Lösung des Problems: das Verhältnis bleibt, aber die Ungleichheiten sollen durch das christliche Lebenselement ausgeglichen werden.

sagt: „Wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Gefreiter des Herrn“, und zu den andern: „Wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi“. Aber es ist eine Ausgleichung, die nur durch die Beziehung beider auf Christum hervorgebracht wird; und eben diese Beziehung nun soll dem
Pr. I¹, 646] ganzen Verhältnis ein neues und anderes Leben mitteilen. Und dies laßt uns nun noch als den zweiten Teil unserer Betrachtung näher erwägen!

Zuerst also, wer ein Freier berufen ist, sagt der Apostel, 1
und das ist einer, der sich kann dienen lassen, der ist ein a
Knecht Christi. Das meint er nicht nur so im allgemeinen, wie man wohl zuerst geneigt sein mag es aufzufassen. Daß wir
Pr. I², 627] alle ohne Unterschied, auch die bürgerlich frei sind, ja selbst die gebieten und herrschen, in welchem Sinne es sei, in das Haus Gottes aufgenommen sind, ohne eine persönliche Selbständigkeit, ohne ein natürliches Anrecht, das heißt als Knechte; ja daß wir uns in diesem Verhältnis desto besser befinden, je mehr wir abhängig sind und bleiben von unserm Herrn und Meister: das ist wahr. Es ist auch schon dieses eine Ausgleichung, weil nämlich hierin wir ganz gleich sind denen, die uns dienen und untergeben sind, sofern wir nämlich beiderseits berufen worden sind in dem Herrn. Aber es ist nur das Allgemeine, wobei wir nicht stehen bleiben müssen, wenn wir den Apostel ganz fassen wollen; sondern seine Meinung ist, wir sollen es auch anwenden auf dies Verhältnis ganz besonders: daß nämlich ein Hausherr auch in bezug auf die ihm zugewiesenen dienenden Hausgenossen, ein Knecht Christi sein, das heißt wissen solle, er habe auch an ihnen einen Willen seines Herrn zu erfüllen, und daß er auch hier, was er tut, nicht ihm selbst tun solle, sondern seinem Herrn.

1: Von der Herrschaft aus.

a: Sinn des Textes: die Herrschaft hat eine ethische Aufgabe den Dienstboten gegenüber.

Muß nun nicht, m. Gel., sogleich wie wir dieses bedenken, uns ein ganz neuer Sinn für dieses Verhältnis aufgehen? Muß nicht das Gefühl, daß es ein notwendiges Übel sei, welches Gefühl uns doch am meisten aus tausend sich oft wiederholenden äußeren Kleinigkeiten entsteht, ganz zurücktreten, wenn wir es als einen Teil unseres christlichen Berufs ansehen? Und müssen wir nicht die Zuversicht fassen, daß alles Wichtigere, was uns darin oft störend ist, am sichersten verschwinden werde, wenn wir am ersten nur darnach trachten, den Willen unseres Herrn
b zu erfüllen? — Und diesen zu erkennen, kann ja nicht schwer sein, wenn wir nur das bedenken, daß es ihm überall nur auf das Heil der Seelen ankommt und auf das Suchen des Verlorenen und Zurückbringen des Verirrten, und daß er uns also auch hierzu vorzüglich diejenigen anvertraut haben will, welche mit uns in diese häusliche Verbindung treten. Denn wo findet alles Bessere im Menschen mehr Haltung und Ruhe als im häus- [Pr. I¹, 647]
lichen Leben, wenn es nur irgend christlich oder natürlich geordnet ist? Wo wird die Gewalt der Liebe stärker und segensreicher gefühlt als da? Wo wird durch das Zusammensein aller menschlichen Verschiedenheiten an Geschlecht und Alter und durch die Vollständigkeit eines abgeschlossenen Daseins das Gleichgewicht der Seele mehr befördert als da? Diejenigen nun, welche sich als dienende Glieder unserm Hauswesen anschließen wollen, sind doch immer solche, die aus diesem wohltätigen Zusammenhang [Pr. I², 628]
herausgerissen sind, und der Herr weiset sie uns zu, damit wir ihnen einen Ersatz verschaffen dafür, daß sie abgetrennt sind von den Ihrigen. In diesen Zusammenhang sollen sie, wenngleich auf eine andere Weise, wieder aufgenommen und

b: Nachweis des allgemeinen Satzes a in der Anwendung auf die häuslichen Verhältnisse (Ersatz der Heimat, Vorbild christlicher Tugend, Vorbereitung der Dienstboten für ihr eigenes Haus, Nachsicht mit ihren Fehlern, kurz: das Haus soll ein christliches sein!). Vgl. I 1b!

eben durch das Wohltätige desselben vor jener Zerstreuung und Verwilderung bewahrt werden, der sich der vereinzelte Mensch so leicht überläßt; sie sollen mit berührt werden von dem milderen Geist eines gesitteten und gebildeten Lebens; sie sollen Vorbilder sehen christlicher Lebensweise und christlicher Tugenden; sie sollen unterscheiden lernen von dem verworrenen Treiben der Welt, wie es zugeht in einem Hause, wo der Hausvater keinen andern Wahlspruch kennt, als den: „Ich und mein Haus wir wollen dem Herrn unserem Gott dienen"; und wie der Apostel selbst ihnen den Rat gibt, wenn sie frei werden könnten, des viel lieber zu brauchen, und auch wir jedem einzelnen von ihnen von Herzen wünschen müssen nach diesem Prüfungsstande in das selbständige Dasein im eigenen Hauswesen einzugehen, so sollen sie hierzu durch dieses Verhältnis vorbereitet und in demselben zu allem Gottgefälligen und Löblichen angeleitet werden, was ihnen Ruhe und Zufriedenheit im eigenen häuslichen Leben wird gewähren können. Wenn wir, die wir uns dienen lassen dürfen und müssen, es auf diesen christlichen Zweck anlegen mit unsern Dienstleuten, wenn wir nur diejenigen leicht und ohne großes Leidwesen aus solchem Verhältnisse entlassen, denen es leider an dem Sinn für eine christliche und mehr auf das Innere gerichtete Behandlung desselben fehlt, sonst aber auch mit Schwachheiten und Unvollkommenheiten Geduld tragen und nicht aufhören auf ihre Besserung zu wirken, weil dazu uns der Herr berufen hat: so muß sich unfehlbar auch mehr Anhänglichkeit und Liebe in diesem Verhältnis entwickeln, als leider bis jetzt größtenteils geschieht; diese aber ist es allein, wodurch alles Ungleiche sich zur beiderseitigen Zufriedenheit ausgleicht!

Denn wenn so die Herren den Anfang machen, sich als 2
Knechte Christi zu zeigen, so wird dann auch desto leichter das

2: Von den Dienstboten aus.

andere Wort des Apostels in Erfüllung gehen, daß der Dienende [Pr. 1, 648]
a sich fühlt als ein „Freigelassener des Herrn“. Dieser Ausdruck ist hergenommen aus den Einrichtungen der damaligen Zeit, wo es oft zu geschehen pflegte, daß nach einer Reihe von Jahren treuen Dienern die Freiheit geschenkt ward; und dann entwickelte sich erst ein neues schöneres Verhältnis zwischen dem Freigelassenen und seinem Herrn, worin freie Liebe anerkannt [Pr. I², 629] werden konnte und dankbar empfunden. So hielt der Freigelassene fortwährend an dem Hause seines Herrn und suchte und fand dort immer noch Rat und Unterstützung, und nun erst, nachdem er durch keine Gewalt mehr gebunden war, ward er recht von Herzen als ein dem Hause Angehöriger angesehen und nahm an allem, was sich dort ereignete, herzlichen Anteil. Wenn nun der Apostel demgemäß hier sagt: „Wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Gefreiter des Herrn“, so hat er auch dabei nicht etwa nur ganz allgemein daran gedacht, daß, wer die Seele frei fühlt von der Herrschaft der Sünde, auf die äußere Dienstbarkeit keinen großen Wert mehr legen kann; und daß ohne allen Unterschied der bürgerlichen Verhältnisse nur nach dem Maß als wir dem Herrn, der alle frei machen will, anhängen und folgen, wie auch so von ihm frei gemacht werden, daß er zu uns sagt: „Ich sage nicht, daß ihr meine Diener seid, sondern ihr seid meine Freunde; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut, ihr aber wißt es.“ Wer wollte nicht die Wahrheit des Wortes auch in diesem allgemeinen Sinne fühlen, und daß darin der stärkendste Trost liegt für diejenigen, die in den äußeren Ungleichheiten des Lebens benachteiligt sind! Aber begnügen wollen wir uns nicht mit diesem allgemeinen Sinne; denn der Apostel hat auch hier insbesondere das gemeint, daß, wer in einem christlichen Hauswesen dient, eben in dieser Beziehung sich ansehen soll als ein

a: Sinn des Textes „Freigelassene des Herrn“;

Freigelassener des Herrn. — [In einer solchen Gemeinschaft sollen sie das Gefühl des Zwanges und der Dienstbarkeit verlieren und sich unbeschadet der Treue und des Gehorsams eines freien Verhältnisses bewußt sein; denn] wenn ein Dienender des gedenkt, daß jedes Hauswesen eine Pflanzstätte ist für die christliche Kirche und eine feste Burg gegen alle Verwirrungen des äußeren Lebens: so muß er sich geehrt fühlen und erhoben, wie aus der Knechtschaft ein Freigelassener, durch den Beruf einem solchen zu dienen. Auch in den Dienenden muß durch diese Betrachtung das Gefühl, daß ihr Verhältnis für sie nur ein notwendiges Übel sei, verschwinden, und sie müssen es als eine Gabe Gottes ansehen, daß ihnen gegeben ist, nicht nur
Pr. I¹, 649] aus Not untertan zu sein ihrer Brotherrschaft, sondern um des Gewissens willen, und daß sie ihren Beruf lieben können als ihre freie Wahl. Und je mehr sie es bei ihrem Dienst auf diesen christlichen Zweck anlegen; je mehr sie inne werden, wieviel auch sie durch ihre, wenngleich größtenteils unscheinbaren Leistungen beitragen können, den Geist der Ruhe und Stille
Pr. I², 630] zu erhalten, durch den am meisten ein Hauswesen in einem gottgefälligen Gange bleibt: desto mehr wird die Liebe, mit der wir alle geneigt sind diejenigen zu umfassen, denen wir wohltun, auch in ihnen Raum gewinnen gegen die Glieder des Hauswesens, dem sie dienen. Je mehr dann die Herrschaften ihrerseits sich als Knechte Christi beweisen, um desto mehr werden auch die Dienenden sich willig fügen in manches Unvermeidliche, ihre Ansprüche mäßigen und Nachsicht üben; und es wird sich zwischen beiden Teilen ein frommes Band der Treue und Liebe knüpfen, das nicht ohne Schmerzen kann gelöst werden, und der häusliche Zustand wird auch in dieser Beziehung erfreulich werden für alle!

b: Anwendung auf die häuslichen Verhältnisse (Dienst eine Ehre, kein Übel; Wert für das Haus; Band der Treue).

Dies, m. gel. Freunde, ist das neue Leben, welches in diesem Verhältnis entstehen würde, wenn wir die Worte des
a Apostels recht beherzigten! Dies ist die Art, wie es sich nach seiner Ansicht unter uns gestalten soll; und wir müssen wohl gestehen, daß sie mit allen Forderungen des Christentums auf das genaueste zusammenstimmt. Denn überall, wo Christen zu einer gemeinsamen Wirksamkeit zusammentreten, soll das Bewußtsein, daß sie alle auch darin dem gemeinsamen Herrn dienen, sie untereinander befreunden, und die allgemeine christliche Bruderliebe soll sich zu einer dem jedesmaligen Verhältnis angemessenen eigentümlichen Liebe gestalten. Und dadurch allein kann auch dieses sonst größtenteils übel erscheinende Verhältnis zwischen den Herrschaften und Dienstleuten sich in ein gesegnetes
b verwandeln. — Niemand wende dagegen ein, daß das Gesagte immer eine gewisse Gleichheit voraussetze, daß aber in diesem Verhältnis großenteils beide Teile bürgerlich soweit auseinander ständen, daß jenes nicht anwendbar sei. Denn, m. Gel., im häuslichen Leben soll man [ja auch sonst] die bürgerlichen Verhältnisse [zum großen Teil] vergessen. Wie uns jedes Hauswesen drückt und beengt, wo wir auch im Verhältnis der Eltern und Kinder den Rang, den jene in der Gesellschaft einnehmen, zu stark durchschimmern sehen, sondern wir verlangen, daß das Göttliche und Natürliche in diesem Verhältnis alles andere ver- [Pr. I¹, 650]
dunkeln soll: so muß sich auch dies auf alles andere innerhalb des Hauses erstrecken. Und wie es häufig genug eine tadelnswerte und das richtige Verhältnis störende Vertraulichkeit gibt der Herrschaft mit ihren untergeordneten Hausgenossen, bei der ja auch die bürgerliche Ungleichheit beiseite gestellt

3: Folgerungen aus 1 und 2;
a: Übereinstimmung dieser Lösung mit der christlichen ethischen Anschauung überhaupt;
b: keine schroffe Ungleichheit, aber auch keine Vertraulichkeit, sondern mehr Achtung;

wird: ebensogut sollte nicht auch von rechter Gesinnung aus
Pr. I², 631] ein liebevolles Verhältnis entstehen können, wobei der wahren Achtung nichts darf vergeben werden, und das beide Teile im wahren Guten fördert? Nicht einmal die äußeren Zeichen der Ehrerbietung werden gefährdet dadurch, daß achtungsvolle Liebe und Anhänglichkeit zwischen beiden besteht: aber möchten wir doch lernen, wie wenig jene äußeren Zeichen der Ehrerbietung und der Dienstbarkeit imstande sind das Gefühl der Ehrfurcht zu erhalten, wo dieses nicht tiefer begründet ist! Jene c
Ungleichheit also schadet dem besseren Zustande nicht, den wir wünschen; aber kommen kann er nur für diejenigen, für die das Wort des Apostels einen Sinn hat, daß wir, wozu wir auch berufen sein mögen, immer berufen sind in dem Herrn, das heißt für die, welche geneigt sind, auch das Hauswesen in allen seinen Gestaltungen vornehmlich als einen Teil der Gemeine Christi, und ihren Ort darin als einen von ihm an sie ergangenen Beruf zu betrachten. Wäre das nur allen christlichen Häusern recht deutlich aufgeprägt! Könnten wir die Zeiten zurückrufen, wo in dem Gefühl, sich zum gemeinsamen Leben auch gemeinsam an dem Worte Gottes stärken zu müssen, alle Glieder des Hauses ohne Ausnahme sich fleißig zum häuslichen Gottesdienst versammelten! Überall ist diese schöne christliche Ordnung gewiß noch nicht verschwunden; wo wir sie aber nicht herstellen können, möchten da alle verschiedenen Familienglieder in unserm gemeinsamen öffentlichen Gottesdienste den Ersatz finden!

Wohlan! so laßt uns hier im Hause Gottes und an dem Tische d
des Herrn nie zusammenkommen, ohne daß uns dies Gefühl

c: möglich, wenn das christliche Haus als Teil der Gemeinde Christi betrachtet wird;

d: Schluß, Finalthema: Beide sollen das gemeinsame Werk des Herrn ausführen! Dann wird das Verhältnis zwischen Herrschaften und Dienstboten beiden nicht mehr als notwendiges Übel erscheinen!

recht durchdringe, damit es uns dann auch im Leben immer mehr beherrsche: daß wir nämlich eine Gemeine des Herrn sind, Brüder in dem, der unser aller Herr sich nicht schämt, uns alle Brüder und Freunde zu nennen! Möchten alle heiligen Augenblicke, in denen wir uns inniger mit ihm vereinigen, uns auch nach des Herrn eigenem Gebot zur herzlichen Annäherung untereinander gereichen und in unserer Seele nachhallend und nachschwingend alles zuvorkommend verhüten, was im häuslichen Leben den reinen Einklang der christlichen Liebe stören wollte! [Pr. I¹, 651] Dann werden Herrschsucht und Eitelkeit, kalte Selbstsucht und knechtischer Augendienst immer mehr verschwinden, und zwischen Gebietenden und Gehorchenden ein reines Verhältnis sich bilden, daß jeder an seinem Ort, als Knecht des Herrn und als Freigelassener des Herrn, das gemeinsame Werk des Herrn treibe, und jeder in seinem Beruf immer mehr geheiliget werde durch den, der allein alles heiligen kann! Amen.

VII.

Über das christliche Hausgesinde. Zweite Predigt.

[Pr. I¹, 652; I², 632]

M. a. Z.! Das gilt gewiß von allen Verhältnissen des menschlichen Lebens, daß jede Lust und Liebe dazu, welche nicht mit der Einsicht, was darin der Wille Gottes sei, zusammenhängt, nur aus veränderlichen Neigungen oder sinnlichen Antrieben entspringt und mit persönlichen Beziehungen in Verbindung steht; daß aber die rechte Freude des inwendigen Menschen daran sich erst entwickeln kann, wenn wir uns vergegenwärtigt haben, welches der Wert und das Wesen eines Lebensverhältnisses sei, wenn es aus dem Gesichtspunkt des Christen betrachtet wird. Dann erst, wenn der Unterschied zwischen flüchtigeren und tiefer gewurzelten Neigungen in einem gleichmäßigen, herzlichen Pflichtgefühl, und der Unterschied zwischen dem scheinbar Unbedeutenden, worüber wir so leicht hinweggleiten, und dem Großen und Wichtigen, das uns drückt, in einem andächtigen Gefühl von der Heiligkeit des ganzen Lebens verschwindet: dann erst können wir von jedem einzelnen Verhältnis, wie unentbehrlich es im Ganzen ist, fühlen, und welche Fülle des Guten daraus hervorgehen kann und soll, sobald nur der Wille Gottes darin erfüllt wird. So hoffe ich, soll es uns auch ergangen sein mit dem Verhältnis zwischen den Dienenden und Gebietenden im christlichen Hausstande, wovon wir neulich anfingen zu reden. 1

Einleitung.

1: Einsicht in den Willen Gottes zeigt den Wert eines Lebensverhältnisses: auch ein unbedeutendes wird dadurch wichtig.

Wenn wir eingesehen haben, wie auf der einen Seite zwar mancherlei aber notwendige und unvermeidliche Übel mit diesem Verhältnis verbunden sind, wie aber auf der andern Seite der große [Pr. I¹, 653] göttliche Hausstand auf Erden, dessen Glieder wir alle sind, auch dadurch gefördert werden kann: so muß ja wohl das Unbedeutende uns wichtig geworden sein, das Ungleiche sich geebnet haben, und die Lust an dem Willen Gottes in diesem Ver-
2 hältnis alles andere überwiegen. Nur, m. Gel., daß mit dieser Lust des inwendigen Menschen an der Ordnung Gottes noch nicht alles getan ist; sondern ist diese erregt, und wollen wir zum Werk schreiten, dann beginnt erst der Streit zwischen dem [Pr. I², 633] Geist und dem Fleisch! Dann regt sich mancherlei mit dem göttlichen Willen Streitendes in der Seele und hemmt unser Werk; dann fühlen wir das Gesetz in unsern Gliedern, wie der Apostel es nennt, welches darin auch wider unsern Willen seine alte Gewalt noch ausüben will; dann tritt uns bei jedem Schritt auf allen Seiten ein innerer Widerstand entgegen; und indem aus den widerstrebenden Bewegungen des Herzens auch arge verwirrende Gedanken hervorgehen, welche uns das allgemeine Bild des Guten und Rechten im einzelnen wieder verdunkeln: so muß ein Verlangen in uns entstehen, daß sich aus der Lust des inwendigen Menschen an dem im allgemeinen erkannten Willen Gottes auch eine geordnete Einsicht in den ganzen Zusammenhang der Sache entwickeln möge, damit wir, ohne durch unsere eignen verklagenden und entschuldigenden Gedanken betört zu werden, auch im einzelnen, was das Beste sei, richtig beurteilen, und wissen können, in welcher Hinsicht vorzüglich wir unsere eigene Seele bezähmen müssen, wenn der Wille Gottes auch durch uns wirklich so vollzogen werden soll, daß sich der gegenwärtige ungenügende Zustand in einen besseren, der christlichen Kirche würdigeren verwandle.

2: Vom allgemeinen Zusammenhang aus müssen wir die Einzelheiten richtig beurteilen.

Diesem Verlangen nun wollen wir in bezug auf das Verhältnis, wovon schon neulich unter uns die Rede gewesen ist, durch unsere heutige Betrachtung zu genügen suchen.

Text. Koloss. 3, 22 u. 4, 1.

Ihr Knechte seid gehorsam in allen Dingen euren leiblichen Herrn, nicht mit Dienst vor Augen, als den Menschen zu gefallen, sondern mit Einfältigkeit des Herzens und mit Gottesfurcht. Alles was ihr tut, das tut von Herzen, als dem Herrn, und nicht den Menschen; ihr Herrn, was recht und billig ist, das beweiset den Knechten, und wisset, daß ihr auch einen Herrn im Himmel habt.

[Pr. I¹, 654] Auch hier, m. A., faßt der Apostel alles, was er von den 3
Christen in diesem Verhältnis wünscht, in die wenigen einfachen Vorschriften zusammen, die ich mit Auslassung dessen, was so genau nicht dazu gehört, jetzt vorgelesen habe. Auf den ersten Blick zwar kann es wohl scheinen, als werde dadurch noch nicht allem geholfen, was wir an eben diesem Verhältnis vermissen. Indessen, hoffe ich, wird sich bei näherer Betrachtung zeigen,

[Pr. I², 634] wie erschöpfend auch diese Vorschriften sind,

wenn wir sie nur in nähere Beziehung bringen mit dem, was wir neulich schon erwogen haben, und demgemäß auch alle ihre Folgen uns vor Augen stellen. Laßt uns daher zuerst sehen, wie die Vorschriften, die der Apostel hier gibt, mit der allgemeinen Ansicht von der Sache zusammenstimmen, die er in seinen neulich betrachteten Worten aufgestellt hat, und dann zweitens sehen, was die natürliche Folge davon sein muß, wenn die Vorschriften, die er hier gibt, aus reinem Herzen befolgt werden.

3: Diesem Gesichtspunkt dient der Text.

Thema: Die Vorschriften des Apostels sind genügend, um vom Ganzen aus auch die Einzelheiten richtig zu beurteilen.

I.

Was der Apostel von den Dienenden fordert, ist vornehmlich zweierlei; sie sollen auf der einen Seite aller Augendienerei sich enthalten, auf der andern aber auch sich vor allem Mißmut hüten, vielmehr, was sie zu tun haben, von Herzen tun und aus reinem guten Willen, wie ja vor Gott nichts anderes gilt als dieser. Von den Gebietenden fordert er ebenfalls zweierlei: sie sollen den Dienenden geben was gleich und recht ist, und sie sollen dabei vermeiden die Gewalt die ihnen verliehen ist, überall zur Schau zu tragen; denn das liegt in dem Gedanken an den Herrn im Himmel, der allein der wahre Herr ist, vor dem doch alle menschliche Herrschaft verschwindet. Beides nun hängt genau zusammen mit der Ansicht, die in den neulich erwogenen Worten enthalten war, obgleich dort der Apostel dies Verhältnis nur vorübergehend berührte.

1 Denn der Hauptinhalt dessen, was er dort von den Dienenden sagt, war folgender. Wenn jemand in die christliche Gemeinschaft aufgenommen worden, so habe dieses ohnerachtet aller brüderlichen Gleichheit gar keinen Einfluß auf seinen äußerlichen Stand, es hindere gar nicht, daß jeder in demselben bleibe, den er erwählt, oder wozu ihn Gott berufen: aber ebensowenig auch hindere es, daß, wer in persönlicher Abhängigkeit von andern leben müsse, nicht ebensowohl tue, wenn er frei werden könne, sich der Gelegenheit zu bedienen. Darin liegt nun, daß der Apostel diesen Zustand der Dienstbarkeit, gleichviel ob er etwas loser oder fester sei, immer nur für einen vorüber- [Pr. I¹, 655]

I: Beweis, daß diese einzelnen Vorschriften mit dem Allgemeinen (d. h. mit dem Resultat der ersten Predigt) übereinstimmen.
Vorbemerkung über den Inhalt der Vorschriften.
1: Bei den Dienenden als „Freigelassenen des Herrn“: ihr Fehler hindern den Gebrauch der Freiheit.
Allgemeiner Beweis (ebenso vor 2!).

gehenden ansieht, aus dem ein jeder in den Zustand eines freien Lebens im eigenen Hausstande solle übergehen können; und gewiß, je mehr uns das Christentum in brüderlicher Liebe verbindet, desto weniger können wir irgendein Verhältnis einer wirklichen persönlichen Abhängigkeit, in der ein einzelner einem andern dient, anders als ebenso ansehen; aber daraus folgt auch,
Pr. I², 635] daß jeder sich in diesem Zustande schon darauf vorbereiten solle, daß er seine Freiheit recht gebrauchen könne, wenn es ihm gelingt, sie sich zu verschaffen. Offenbar nun sind wohl die beiden Fehler, vor welchen der Apostel die Dienenden warnt, solche, durch welche hernach am meisten der richtige Gebrauch der Freiheit verhindert wird, und eben daran mögen wir diese zunächst erinnern.

Was für Gewinn könntet ihr haben, so möchte ich sie an- a
reden, von irgendeiner Verbesserung eures äußeren Zustandes, wodurch ihr euch freier fühltet und unabhängiger, wenn ihr nicht ein frohes Herz mit hineinbringt? Der Mißmutige findet überall Grund zur Unzufriedenheit, und ist in dem neuen Zustande gar bald ebenso voll derselben Klagen und vergeblichen Wünsche als in dem vorigen. Seine größere Selbständigkeit, sein ausgebreiteter Wirkungskreis gereicht weder ihm selbst zur Befriedigung, noch hat die menschliche Gesellschaft Ursache, sich darüber zu freuen. Vergeblich aber hofft ihr, in einen künftigen Zustand ein fröhliches Herz hinein zu bringen, wenn ihr nicht den gegenwärtigen mit fröhlichem Herzen ausfüllt. Wäre nur von dem Vorteil derer die Rede, denen ihr dient, so könntet ihr freilich eure verschlossene Bitterkeit und euren verdrossenen Mißmut noch in Schutz nehmen wollen und sagen: „Von einem Haushalter wird nicht mehr gefordert, denn daß er treu erfunden werde“; und das wollen wir nicht leugnen, daß, wenn man

a: Mißmut;
negativ: die Nachteile des Mißmuts,
positiv: der Segen eines fröhlichen Herzens.

nur den äußeren Maßstab des Gesetzes anlegt, es eine Treue gibt, die anerkannt werden muß, auch in einem unwilligen und unfröhlichen Gemüt, das eigentlich nichts von Herzen tut. Aber wenn ihr nun dieser Treue wegen über viel gesetzt würdet, so würde es euch nicht helfen. Ein fröhliches Herz aber hat keinen sichereren Grund, als wenn ihr eurem Beruf die edle und erfreuliche Seite abgewinnt, und, was ihr zu tun habt, von Herzen tut. Wo dieser Kern aller Ruhe und Zufriedenheit fehlt, da muß bald auch die natürliche Anlage zu einem heitern Leben untergehen. Euer jetziger Beruf aber hat seine edle und erfreuliche Seite; erfüllt ihr ihn von Herzen, so werdet ihr den guten Einfluß davon auf das ganze Hauswesen, dem ihr angehört, [Pr. I¹, 656] bald inne werden, und dieses Gefühl ist die beste Ausrüstung für einen andern Stand, den euch Gott noch kann beschieden haben!

b Ebenso gewiß aber ist, daß nichts den Menschen eines freieren Daseins unwürdiger macht, als der andere Fehler, vor dem der Apostel die Dienenden warnt, nämlich der Dienst vor Augen. Was unter diesem Ausdruck zu verstehen ist, wissen [Pr. I², 636] wir wohl alle. Es ist die heuchlerische Schmeichelei, die, wo sie bemerkt wird, alles in Wort und Tat nur so einrichtet, wie es den Gebietenden gefällt, und zu allem auch gegen die eigne Überzeugung bereit ist, die, auch in dem Gebiet wofür sie verantwortlich ist, nicht einmal den Versuch wagt einer besseren Meinung Gehör zu verschaffen, wenn einmal der Wille des Gebieters ausgesprochen ist; wo sie aber unbemerkt ist, desto mehr auf den eignen Vorteil und die eigene Bequemlichkeit sieht und hinterm Rücken tadelt und bespöttelt, was sie ins Angesicht billigt und mit scheinbarem Eifer ausübt. Durch ein solches Betragen bekundet sich ein gänzlicher Mangel an Freiheit.

b: Augendienst;
Begriffsbestimmung,
Beweis: Verhältnis zur Freiheit,
positiver Schluß: Aufrichtigkeit ist Dienst Gottes.

Stellt einen solchen Menschen auf einen noch so hohen Punkt in der Gesellschaft — solange er auch nur noch einen über sich stehen hat, kann er nichts sein als dessen Knecht! Wer sich so aller Wahrheit entsagt hat, wem es so gar nichts kostet, sein inneres Gefühl ganz zu verleugnen und seine Überzeugung unter die Füße zu treten, der nimmt die Knechtschaft überall mit hin und ist unfähig auch von der vollkommensten Freiheit irgendeinen würdigen Gebrauch zu machen, und jede Veränderung seiner Lage kann immer nur die Bedeutung haben, daß er als Knecht aus einer Hand in die andere geht. Wollt ihr also eines selbständigeren Daseins fähig werden, ihr, die ihr jetzt abhängig bald an dieses bald an jenes Hauswesen euch anschließet: so lernet auch in diesem geringeren Zustande euch selbst ehren; lernet Treue und Gehorsam mit der bescheidenen Mitteilung eurer Einsichten und Erfahrungen in eurem Geschäft verbinden; lernet nicht von dem Anblick eurer leiblichen Herren abhängig sein, sondern dem Gewissen folgend, durch welches euer ewiger Herr zu euch redet, immer dieselbigen sein, es sei vor Augen oder nicht vor Augen!

Eben die Fehler aber, wodurch am meisten die Dienenden c
unfähig werden, die Vorzüge eines freieren Daseins würdig zu benutzen, eben diese müssen auch am meisten hindern, daß sie nicht in ihrem gegenwärtigen Zustande den Willen Gottes recht erfüllen können. Davon, m. Gel., sind wir gewiß alle überzeugt. Es kann manche Fehler der Dienenden geben,
[Pr. I¹, 657] die im einzelnen nachteiliger zu wirken scheinen, aber keine, die so sehr das Zusammenleben im häuslichen erschweren und

c: Folgen dieser Fehler für die Dienstboten,
des Augendienstes (b): Verlust des Vertrauens,
des Mißmutes (a): Verlust der Heiterkeit des Hauses und des Verkehrs mit den Dienenden.
Rückblick auf die Vorbemerkung vor 1 a: der Wille Gottes kann nicht ausgeführt werden.

eben deshalb auch der Verbesserung alles andern mangelhaften so sehr im Wege stehn, als eben diese. Denn je mehr [je tiefer] jemand im Äußeren unter uns steht, um desto weniger können wir uns in einem näheren Verhältnis wohl mit ihm fühlen, wenn er uns nicht eine gewisse Achtung abzudringen weiß. Das ist [Pr. I², 637] aber dem Augendiener, wenn wir ihn dafür erkannt haben, völlig unmöglich; aber auch ehe wir ihn erkennen, läßt die zudringliche Schmiegsamkeit nichts aufkommen, was wahrer Achtung ähnlich wäre. Wen wir aber deshalb geringschätzen müssen, weil wir sehen, daß es ihm mit nichts Ernst ist, daß sich keine Überzeugung und kein Entschluß in ihm gründen läßt, wie können wir den näher an uns ziehen, und ein Band der Liebe um ihn schlingen wollen? Wie können wir irgend Vertrauen auf ihn setzen und für eine zweckmäßige Führung des Hauswesens auf ihn rechnen? — Und ebenso ist es mit dem andern Fehler. Je liebreicher wir gegen die Dienenden gesinnt und darauf gerichtet sind, unser Verhältnis mit ihnen so zu gestalten, daß es auch ihnen selbst zum Segen gereiche, desto tiefer müssen wir ihren Mißmut fühlen, desto mehr muß ihre Verdrossenheit uns niederdrücken; an dem vergeblichen Bestreben, sie im entgegengesetzten Sinne aufzuregen, stumpft sich unsere eigene Lust und Liebe ab. Es gibt nichts Beklemmenderes, als den beständigen Anblick eines verdrossenen Menschen, dem nichts von Herzen geht und also auch nichts zu Herzen; und indem unvermeidlich die Heiterkeit im Ganzen dadurch getrübt wird, entsteht gleichsam eine Verringerung des Lebens, die durch alle guten Eigenschaften, mit denen ein solcher übrigens in die Führung des Hauses eingreifen kann, nicht aufgewogen wird. So müssen wir denn wohl dem Apostel recht geben, daß dieses die Fehler der Dienenden sind, welche am meisten dieses ganze Verhältnis verderben, und zugleich ihnen selbst den Übergang in einen besseren Zustand erschweren und vereiteln!

Was aber zweitens die Gebietenden im häuslichen Leben 2
betrifft, so hatte der Apostel sie in den neulich betrachteten
Worten erinnert, daß sie selbst mit der ihnen verliehenen Gewalt
nichts seien als Diener Christi, Knechte in dem geistigen Haus-
stande, den der Sohn im Namen des Vaters zu regieren hat;
die Fehler aber, vor denen er sie in den heute verlesenen Worten
warnt, sind einmal Parteilichkeit und Willkür in der Be-
handlung der Dienenden, indem er sagt: „Gebet den Knechten
[Pr. I¹, 658] was gleich und recht ist", und dann das Prunken und Groß-
tun mit der ihnen verliehenen Gewalt, welches sich ja am wenig-
sten verträgt mit dem Bewußtsein, „daß auch ihr einen Herrn im
Himmel habt", und wovor der Apostel noch ausdrücklicher in
[Pr. I², 638] einer ähnlichen Stelle*) warnt mit den Worten: „Laßt ab von
dem Drohen." Auch dieses beides nun verträgt sich am aller-
wenigsten unter allem, was wir uns gegen die Dienenden können
zu Schulden kommen lassen, mit jenem leitenden Gedanken, daß
uns das Ansehen, welches wir im häuslichen Leben genießen,
nur als Dienern Christi geworden sei.

Denn was zunächst die Parteilichkeit betrifft, so ist ja a
das ein Hauptpunkt, überall wo der Erlöser von dem Haushalt
Gottes redet, daß, nachdem der Herr Rechenschaft gefordert hat
von seinen Knechten, er ihnen recht und gleich gibt. Hat er
seine Geschäfte verteilt nach Maß der Anlagen und Kräfte, hat
er es an Gaben nicht fehlen lassen: so lohnt er auch, je nach-

*) Ephes. 6, 9.

2: Bei den Gebietenden als „Dienern Christi": ihre Fehler hindern die Ausführung des „Dienstes Gottes".

Vorbemerkung als allgemeine Behauptung wie bei 1.

a: Parteilichkeit,

[hier sind im Text die Ausdrücke „Herr" und „Gott" nach der 2. Aufl. geändert].

Das Vorbild Christi,

also ziemt dem Diener Gottes die Gerechtigkeit.

dem er ausgeteilt hat, und die Knechte damit gewuchert haben. So stellt er sich selbst dar in seinen Gleichnisreden, und wer sich in den häuslichen Verhältnissen als sein Diener erweisen will, muß also nach demselben Grundsatz handeln. Wer die Person ansieht und sich durch Äußerliches, minder zur Sache Gehöriges bestimmen läßt in seinem Bezeigen; wer sich seinen Launen hingibt und Willkür walten läßt, anstatt nur darauf zu sehen, wie jeder mit allen seinen Kräften in den ihm anvertrauten Beruf hineingeht, daran sich zu freuen und danach zu loben und zu lohnen: der kann unmöglich in seinem häuslichen Leben an jenen gerechten und unparteiischen Herrn gedenken und sich als den Diener desselben ansehen. Wer aber diesen Gedanken meiden muß, dem fehlt dann auch das, was ihn am meisten unter allen andern Schwierigkeiten stärken kann, den Willen seines Herrn zu vollziehen!

b Was aber das Prunken und Großtun betrifft, mit der häuslichen Gewalt und Herrschaft, wie soll sich wohl dieses vertragen mit dem Bewußtsein, das uns immer und überall begleiten sollte, daß wir mit allem, was wir haben, Diener Christi sind, Diener desselben Herrn, dessen Diener und Freigelassene auch die sind, die uns dienen., Wir können gar wohl, m. Gel., hierauf anwenden, was der Erlöser selbst dem sagte, der zwar nicht im häuslichen Leben, sondern als höchste bürgerliche Obrigkeit mit drohenden Reden gegen ihn herausging: „Weißt du nicht, daß ich Macht habe dich zu kreuzigen und Macht habe dich loszulassen.“ Er entgegnete ihm nämlich: „Du hättest keine Macht über mich, wäre sie dir nicht von oben herab gegeben.“ [Pr. I¹, 659] Denn diese Worte können uns immer daran mahnen, auch im häuslichen Leben, daß, indem wir unsere Macht in drohenden Reden darstellen und damit gleichsam prahlen, wir nicht das

b: Drohen mit der Gewalt,
Vorbild Christi
also ziemt dem Diener Christi die Liebe.

Gefühl haben können, daß sie uns von obenherab anvertraut
Pr. I², 639] ist und mit zu dem Pfunde gehört, womit wir zur Ehre des Herrn und zum Nutzen seines Reiches wuchern sollen. Denn wer sich dieser Abstammung aller Macht von oben bewußt ist, der weiß also, daß sie von dem Gott der Liebe kommt, und also auch nur um der Liebe willen verliehen ist, damit in Liebe erbaut und gebessert werde; wie sollte er also durch Drohungen die knechtische Furcht erregen wollen, welche die Liebe notwendig austreibt, wie sollte er gegen diejenigen großtun und übermütig, die seine Mitknechte sind und Glieder des Ganzen, um dessentwillen auch ihm sein Pfund gegeben ist? Wer aber im häuslichen Leben nicht alles darauf zurückführt, daß er ein Diener Christi ist, wie kann der wohl den Willen Gottes und seines Herrn treu erfüllen?

Offenbar ist also, diese beiden Fehler der Gebietenden sind c
die größten; und wie sie am deutlichsten den Mangel des rechten Grundes der Gesinnung verraten, so greifen sie auch am störendsten in das ganze Verhältnis ein. Wir dürfen uns nur in die Seele der Dienenden hineindenken; wir dürfen uns nur vorstellen, sie sollten redlich und nach reiflicher Überlegung auf die Frage antworten, wenn auch manches in der Art und Weise ihrer Herren ihnen im einzelnen weit beschwerlicher sei, ob nicht dennoch dies die größten Fehler sind, wenn die Herren sich parteiisch zeigen und willkürlich, und wenn sie gebieterischen Furcht erregenden Launen Raum geben: gewiß werden sie gestehen müssen, daß diese am meisten die Eintracht und die Ruhe stören, daß diese die reichlichste Quelle dauernder Unzufriedenheit sind und am meisten Ungemessenheit und Verwirrung hervorbringen!

---

c: Folgen dieser Fehler für die Gebietenden:
die Eintracht geht verloren;
der Dienst Gottes kann nicht ausgeführt werden.

So sehen wir aus der Vergleichung des einzelnen mit dem, worauf im allgemeinen alles ankommt, wenn auch dieses Verhältnis soll nach Gottes Willen geordnet sein, wie auch hier der Apostel sehr weise das Wichtigste und Umfassendste ausgewählt hat, und wir dürfen hoffen, daß, wenn wir uns beiderseits vor den Fehlern hüten, die er uns vorhält, alles andere sich dann leichter ausgleichen werde. Und diese Hoffnung, denke ich, wird noch in uns befestiget werden, wenn wir

II.

auch darauf sehen, welches der natürliche Erfolg sein muß, wenn [Pr. I¹, 660]
in den christlichen Haushaltungen diese Vorschriften des Apostels
in ihrem ganzen Umfange befolgt werden.

1 Hier scheint mir nun das Erste und Notwendigste, daß ich
euch darauf aufmerksam mache, wie genau das, was der Apostel
den Dienenden und das, was er den Gebietenden sagt, sich eins
auf das andere bezieht, und wie demnach seine Vorschriften [Pr. I², 640]
ineinander greifen. Es scheint mir nämlich, als ob gerade
diese Hauptfehler sich gegenseitig immer aufregten.

a Denn wenn wir Gebietenden uns selbst fragen: Was
reizt uns denn am meisten zu jenem lästigen Zurschautragen der
Gewalt, zu jenem Furcht erregenden Drohen?, so werden wir
wohl einstimmig sein in der Antwort, es ist der Mißmut und
der verdrossene Sinn der Dienenden. Wenn diese Lust
und Liebe zum Werk bringen, wenn ihr Bestreben unverkennbar ist, das Wohl des Ganzen in ihrem Kreise zu fördern und

---

II: Beweis aus den segensreichen Folgen, wenn die Vorschriften ausgeführt werden.

1: Die Fehler treten zurück, weil sie ineinandergreifen und mit dem einen auch der andere aufhört.

a: Fehler der Dienenden erregen die der Gebietenden,
Mißmut die Drohung,
Augendienst die Parteilichkeit.

in einem Sinne mit denen zu wirken, die es leiten, wem könnte dann wohl einfallen, das Gefühl der Gewalt mit zu Hilfe zu nehmen? Denn wo Lust und Liebe ist, da ist die Furcht überflüssig, und wie die Furcht von der Liebe ausgetrieben wird, so auch, wenn die Liebe schon da ist, findet die Furcht keinen Platz. Aber wenn doch etwas geschehen muß, und Lust und Liebe sich gar nicht finden wollen in denen, die es zu verrichten haben: was bleibt dann übrig, wenn das Ganze nicht leiden soll, als immer die zwingenden Bewegungsgründe zu Hilfe zu nehmen, das Bild der Gewalt einzuprägen und Furcht zu erregen? Und wie es dann ergeht: was anfangs ungern geschieht und mit Widerwillen, das macht die Wiederholung erträglich und am Ende befriedigend. Ebenso wenn wir fragen, was reizt uns am meisten zur parteiischen Vorliebe? so werden wir wohl bekennen müssen zu unserer eigenen Beschämung, es ist die Augendienerei und was dahin gehört bei den Untergebenen. Das ergreift uns leider bei der schwachen Seite: der Schein der Ergebenheit und Ehrerbietung regt die Eigenliebe auf und verleitet zum parteiischen Urteil; denn wir denken nicht genug daran, wie auch das müsse in Anschlag gebracht werden, was wir nicht sehen und hören; ja es gehört eine mehr als gewöhnliche Festigkeit und Reinheit dazu, wenn die Gebietenden nicht sollen verdorben werden durch den schmeichlerischen Augendienst der Untergebenen. Darum ist uns im bürgerlichen Leben nichts so widrig und verhaßt, als eben ein solches Betragen gegen die Höheren, weil dessen unglückliche Folgen
[Pr. I¹, 661] uns überall so deutlich entgegentreten. Und ebenso ergeht es auch leider im häuslichen Leben. Wenn unsere Dienenden gleichmäßig wären, unbemerkt ebenso wie vor unsern Augen; wenn sie uns durch nichts Anderes zu gewinnen suchten, als durch redliches Halten am Hause: dann würde auch bei den Schwäche-
[Pr. I², 641] ren unter uns das parteiische Wesen nicht so aufgeregt werden, und allen würde es leichter sein, das Rechte und Gleiche zu erteilen.

b Aber ebenso, m. T., ist es nun auch auf der andern Seite: wo einmal in den Gebietenden die Neigung zur Parteilichkeit sichtbar wird, da wird natürlich auch in den Dienenden das schmeichlerische Wesen aufgeregt; sie wollen sich der Vorteile, die daraus einigen vor anderen erwachsen, auch bemächtigen, und denken, wenn ihr Herr es nicht besser haben wolle, den Dienst vor Augen könnten sie ihm auch wohl leisten, um desselben teilhaft zu werden wie andere; und so kann allmählich die unschuldige Redlichkeit in diese heuchlerische Selbstsucht umgewandelt werden. Und wenn die Gebietenden sich einmal gewöhnt haben, weniger auf das innere Gesetz und die Lust des inwendigen Menschen daran zu rechnen; wenn sie glauben, nur durch die Furcht vor ihrem persönlichen Ansehen und ihrer hausherrlichen Gewalt die feste Ordnung aufrecht halten zu können, welche in einem christlichen Hauswesen herrschen soll: dann ist es natürlich, daß Lust und Liebe, weil sie doch gar nichts scheinen gelten zu können, sich in den Dienenden allmählich verlieren, und dagegen Mißmut und verdrossener Sinn immer mehr überhand nehmen. — So steht es, m. Gel., und wir sehen, wie leicht es ist, daß jeder Teil sich für seine Fehler entschuldigt mit den Fehlern des andern. Die Dienenden können sagen, wenn unsere Herrschaften nicht parteiisch wären und nicht die Gewalt geltend machten, so würden wir weder augendienerisch sein noch mißmutig; und ebenso umgekehrt die Gebietenden. Aber wir sehen auch, wie unmöglich es besser werden kann, solange dies geschieht und jeder Teil mit Bekämpfung seiner Fehler warten will, bis der andere die seinigen abgelegt hat. Sondern, statt von beiden Seiten zu warten, muß von beiden Seiten angefangen werden, und jeder Teil sich vorsetzen, das

b: Fehler der Gebietenden erregen die der Diener,
Parteilichkeit die Schmeichelei,
Drohen den Mißmut.
Von beiden Seiten muß man sich an den Willen Gottes halten!

Böse des andern durch das Gute [an seinem Teil] zu überwinden! Dann wird auch jeder inne werden, daß, sucht er nur selbst das Gute und läßt sich darin nicht irre machen, dadurch auch die andern auf das wirksamste angetrieben werden, auch auf ihrer Seite alles Störende zu entfernen und sich an das zu halten, was der Wille Gottes ist.

[Pr. I¹, 662] Der zweite wichtige Erfolg scheint mit der zu sein, daß, 2
wenn wir die Vorschriften des Apostels befolgen, sich für dieses Verhältnis des häuslichen Lebens wieder eine allgemeine Sitte bilden wird, durch welche dann um so leichter jeder
[Pr. I², 642] einzelne zum Rechten kann geleitet werden. Denn das Gefühl a
haben wir doch wohl über alle unsere Verhältnisse, daß auch das Musterhafteste und Vortrefflichste, wenn nur einzelne zerstreut es ausüben, doch den Strom des Verderbens gar wenig aufhält und nur sehr flüchtige Wirkungen hervorbringt; hat sich aber eine löbliche Sitte gebildet, dann werden teils die Fehler des einzelnen weniger das Ganze stören, teils auch findet der einzelne leichter das rechte Maß und wird durch die besseren Beispiele festgehalten. Darum fühlen auch besonders in Hinsicht dieses Verhältnisses alle, denen das Rechte lieb ist, es so schmerzhaft, daß alle gemeinsame Ordnung und Sitte auf diesem Gebiet so gut als verschwunden ist, und daß nur auf der einen Seite der tote Buchstabe eines unzureichenden Gesetzes waltet, auf der andern die außerdem ganz ungebundene Willkür, die sich in jedem Hauswesen anders gestaltet. Wenn wir nun fragen: b
Woher dieser Mangel an gleichförmiger Zucht und Ordnung?, so dürfen wir wohl sagen, eben weil jene Fehler, die so häufig sind, sich so mannigfaltig gestalten. Denn das Fehlerhafte

---

2: Es bildet sich eine Sitte d. h. das Einzelne muß sich nach dem Ganzen richten (vgl. Einleitung und Thema!);

a: Wert der Sitte; das Gesetz kein Ersatz;

b: Grund des Mangels der Sitte: eben jene Fehler, durch die das Einzelne zu sehr hervortritt;

ist immer bunter und vielfältiger als das Gute. Wenn wir alles ins Auge fassen, worauf unsere Lebenseinrichtungen beruhen: so könnte weit mehr Übereinstimmung herrschen in unsern Hausordnungen, in unserm Gefühl darüber, was recht und schicklich ist zwischen den Hausherren und den Dienenden. Aber eben jene Fehler sind insgesamt von der Art, daß das besondere Wesen des einzelnen zu sehr hervortritt und zuviel Rücksichten fordert; die Vorschriften des Apostels aber zwecken dahin ab, dieses in seine Schranken zurückzuführen, damit jeder nur das Ganze des gemeinsamen Lebens und weder sich selbst noch einen andern einzelnen im Auge habe. Darum haben jene Fehler die gemeinsame Zucht und Sitte aufgelöst, diese Vorschriften aber
c müssen sie wieder herbeiführen. Denken wir uns, alle Dienenden hätten einen Bund gemacht, als „Freigelassene des Herrn" allen Augendienst zu meiden und mit fröhlichem Herzen in alles hineinzugehen, was dem Ganzen not und wohl tut, alle Gebietenden einen Bund, das Rechte und Gleiche zu erteilen und mit sanftmütiger Liebe zu gebieten: so würde bald soviel übereinstimmendes Gesetz und fromme gleichmäßige Ordnung in unserm Hauswesen sein, wie es sich für Bestandteile des großen göttlichen Hausstandes geziemt; und ohne den unentbehrlichen bürgerlichen Unterschieden irgend zu nahe zu treten, würde doch durch den gleichen christlichen Sinn die Ungleichheit, die das Verhältnis so häufig verdirbt, sehr in Schranken gehalten werden. [Pr. I¹, 663 [Pr. I², 643

3 Das dritte endlich ist, daß so wie alle Fehler, welche der Apostel rügt, teils mit Unwahrheit, teils mit Unstätigkeit zusammenhängen, so durch Befolgung der apostolischen Vorschriften die Wahrheit und Offenheit befördert wird, sowohl beider Teile gegeneinander, als auch jedes gegen sich selbst, und

c: durch gemeinsame Beachtung des Ganzen wird die Ungleichheit eingeschränkt.

3: Die Sicherheit und Zuverlässigkeit des Verhältnisses werden wieder hergestellt — durch Wahrheit und Offenheit,

dadurch kann dann die Sicherheit und Zuverlässigkeit in dieses Verhältnis zurückkehren, deren Abwesenheit wir so oft schmerzlich fühlen. Denn solange in einem so nahen Verhältnis noch einer sich vor dem andern zu verbergern oder ihn zu täuschen sucht, kann es nicht gesund sein und dauerhaft. Es werden Erwartungen erregt oder Hoffnungen geschmeichelt, die hernach nicht in Erfüllung gehen: und das erzeugt Überdruß und die Lust anderwärts zu versuchen, ob es besser gehe. Kehrt aber erst die Wahrheit zurück, hat jeder einen festen Boden und wird nach jenen einfachen Vorschriften des Apostels immer auf dasselbige zurückgeführt: dann endlich kann sich Zuversicht erzeugen und die Neigung sich entwickeln, lieber festzuhalten, was man kennt, als auf das ungewisse hin neue Verhältnisse anzuknüpfen. Und ist erst jeder, der es redlich meint, einer längeren Wirksamkeit in einem solchen Verhältnis sicher: dann erst bekommt er Lust, nach seinen Kräften alles immer besser und schöner zu gestalten und alles einzelne, was stören könnte, möglichst auszugleichen und zu beseitigen.

Und so laßt uns am Ende dieser Betrachtung darauf zurückkommen, wovon die letzte ausging, daß wir uns nämlich auch in diesem Verhältnis vorzüglich als „Freigelassene Christi“ und als „Knechte unseres Herrn“ im Himmel anzusehen haben! Das klingt freilich nicht so groß und erhebend, als wenn die Schrift zu uns von der Herrlichkeit und Freiheit der Kinder Gottes redet; aber jenes ist ein ebenso großes und bedeutendes Wort, und beide gehören notwendig zusammen. Wo die Rede davon ist, unser durch Christum wiederhergestelltes Verhältnis zu Gott recht zu genießen, da sollen wir auf alle Herrlichkeit und Freiheit der Kinder Anspruch machen. Wo es sich aber han-

Schluß: Auch dieses Einzelverhältnis ist ein Sinnbild unseres allgemeinen Verhältnisses zu Gott.

Handelt auch hier als Freie und Diener, dann wird das Unangenehme auch dieser Seite der häuslichen Gemeinschaft verschwinden!

delt von unserm Geschäft in der Welt, von dem Weinberge Gottes, den wir bearbeiten sollen, da tritt hervor, daß er der Herr ist und wir seine Diener. Ohne diese gottgefällige Tätigkeit aber, die wir als Diener und Knechte üben, ist auch jene Seligkeit nicht, deren wir uns als Kinder erfreuen. Daher ist es [Pr. I¹, 664] nun auch eine weise Anordnung Gottes, daß keine menschliche [Pr. I², 644] Gesellschaft bestehen kann, ohne daß uns daraus das Bild von dem ganzen Verhältnis der Menschen zu Gott entgegentrete; und so mögen wir mit Recht auch den Zustand der Dienenden im häuslichen Leben als ein Sinnbild jenes allgemeinen Verhältnisses betrachten und behandeln. Sind wir dabei immer erfüllt von unserm Verhältnis zu Gott und dem Erlöser; freuen wir uns dabei durch Christum von der einzig drückenden Knechtschaft, welche das nach oben strebende Gemüt empfinden kann, befreit zu sein, und fühlen, daß wir eben deshalb, sei uns nun hier Großes oder Geringes anvertraut, nichts anders sein können als Knechte des Herrn, der seine Diener alle braucht, um das Reich der freien Kinder Gottes auf Erden zu bauen: dann werden wir uns auch freuen, daß wir alle Spender seiner Gnade sein und das Gefühl eines durch ihn freigemachten Lebens offenbaren und mitteilen können! Wer aber das will, der wird auch im einzelnen des irdischen Lebens den höheren Standpunkt festhalten, den der Christ nie aus den Augen verlieren soll; und dann wird sich mit allem andern auch dieses Verhältnis Gott wohlgefälliger so gestalten, wie es denen geziemt, die zu einer Gemeine Christi gehören! Amen.

VIII.

Über die christliche Gastfreundschaft.

[Pr. I[1], 665; I[2], 645] M. a. Fr.! Wir haben uns in einer Reihe von Betrachtungen 1
nach Anleitung der Heiligen Schrift das Wesentliche des christlichen Hausstandes vorgehalten; und wie wir darin wohl alle, der eine hier, der andere dort, werden zu ernstem Nachdenken aufgefordert worden sein: so hoffe ich, werden auch diese Betrachtungen uns allen Gelegenheit gegeben haben, Gott für die Gnade zu preisen, die er uns in allen Verhältnissen unseres christlichen Hausstandes erwiesen hat. Denn wahrlich, wenn unser Hauswesen so eingerichtet ist, wie das Wort Gottes verlangt; wenn jedes Verhältnis als göttliche Ordnung und zur Erziehung für das Reich Gottes notwendig im Glauben ergriffen wird; wenn eben deshalb der Geist der Liebe überall darin herrscht und jeder seine Stelle im Hause ausfüllt, damit er seine Stelle im Reiche Gottes verdiene: dann ist ein solcher Verein, mehr als der einzelne, auch der vollendetste Mensch es sein kann, ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt; und von denen, die einem Hauswesen angehören, welches diesem Bilde entspricht, kann man mit Recht voraussetzen, daß sie einander genug sind, und daß sie in dem Gefühl, wie der Herr sich gnädig an ihnen erweiset und sie immer weiter und herrlicher erbaut, auch kein Bedürfnis haben können, aus ihrem schönen Kreise herauszugehen.

Einleitung.

1: Das christliche Haus als Tempel Gottes bedarf scheinbar keiner Erweiterung.

2 Allein der Mensch soll nicht seinem Bedürfnis allein leben; und besonders sind wir Christen auch eben dazu in einem eigenen Sinne ein Volk von Brüdern, daß wir, auch in unserm häuslichen Leben auf mannigfaltige Weise enger untereinander vereint, Gott preisen sollen, jeder auch für das, was er an dem [Pr. I¹, 666
andern getan hat. So wenig also der einzelne, der auch aus diesem Grunde ein Tempel Gottes heißt, sich verschließen soll und sein Licht verbergen, sondern es leuchten lassen, damit der in ihm wohnende Geist Gottes geschaut werden könne und gepriesen: noch weniger soll ein begnadigter Teil der Stadt Gottes, — die, um weit zu scheinen, auf dem heiligen Berge gebaut ist — ein christliches Hauswesen, sich verber- [Pr. I², 646
gen, sondern im Gefühl des Reichtums der göttlichen Gnade bereit sein, diese Gnade auch andern darzureichen, damit Gott verherrlichet werde. Daß nun ein Hauswesen sich nicht verschließt vor der übrigen Welt, daß es vorübergehend andere in sich aufnimmt und Verbindungen außerhalb unterhält: das finden wir überall, wo nur das menschliche Geschlecht sich über die erste Rohheit erhoben hat — es ist die Gastfreiheit, welche in engeren und weiteren Kreisen die Menschen gegeneinander üben.

3 Aber wie dies ein allgemeiner Zug ist, wodurch sich die brüderliche Liebe der Menschen in ihrem ganzen Umfange zu erkennen gibt, und wie durch die göttliche Gnade nichts Natürliches unterdrückt, alles aber veredelt und vergeistiget wird: so muß auch die Gastfreiheit der Christen, auf dieses Bewußtsein gegründet, daß jedes christliche Haus ein Tempel Gottes ist, ein anderes Gepräge tragen und den höheren Geist des christlichen Lebens offenbaren. So laßt uns denn auch

2: Aber es soll auch andere an seinem geistigen Besitz teilnehmen lassen: durch die Gastfreundschaft.

3: Aber die christliche Gastfreundschaft soll den höheren Geist christlichen Lebens offenbaren, soll die Gastfreundschaft veredeln und vergeistigen.

darüber noch die Schrift hören und zu Herzen nehmen, was sie uns sagt!

Text. Hebr. 13, 2.

Gastfrei zu sein vergesset nicht; denn durch dasselbe haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt.

Daß der heilige Schriftsteller, dem diese Worte angehören, 4
die Gastfreiheit, die schon in der jüdischen und heidnischen Welt für eine Tugend galt, auch in das christliche Leben mit hinübergenommen wissen will, das nimmt sich wohl jeder aus diesen Worten heraus; aber teils scheint etwas Eigentümliches der christlichen Gastfreiheit nicht darin ausgesprochen zu sein, teils wird wohl der Bewegungsgrund, den der Schriftsteller hinzufügt, allen fremd erscheinen und für uns unanwendbar, da keiner unter uns sich Hoffnung machen kann, es werde ihm in der Ausübung der Gastfreiheit etwas Übermenschliches be-
[Pr. I¹, 667] gegnen. Allein mit diesem letzteren verhielt es sich schon damals, als dieser Brief geschrieben wurde, ebenso wie jetzt. Die Engel erschienen auch nicht mehr; sondern die Erzählungen von ihrer Erscheinung gehörten auch nur zur Kunde einer längst verflossenen Zeit, deren Erinnerung zwar bei besonderen Veranlassungen in den ersten Anfängen des Christentums auf eigene Art aufgefrischt wurde; sobald aber die christliche Kirche nur gegründet
[Pr. I², 647] war, trat auch der natürliche Lauf der Dinge überall wieder ein. Auch damals schon konnte also niemand mehr buchstäblich hoffen, Engel zu beherbergen, wenn er gastfrei war; wie denn überhaupt, da so selten Beispiele dieser Art auch in den heiligen Büchern vorkommen, dies niemals ein allgemeiner Bewegungs-

4: Der Text scheint in doppelter Weise für die Entscheidung ungeeignet: seine Begründung gilt nicht mehr, und das Christliche fehlt. Bei einer richtigen, bildlichen Erklärung hebt sich diese Schwierigkeit.

Daher das Thema: Inwiefern wird hier das eigentümliche Wesen christlicher Gastfreundschaft geschildert? Wie veredelt, wie vergeistigt das Christentum die Gastfreundschaft?

grund sein konnte. Daher dürfen wir wohl offenbar hier nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben. Und wenn wir nun fragen, was wohl der Verfasser unter diesem Bilde darstellen gewollt, und dabei bedenken, wie das Geschäft der Engel teils darin bestand, göttliche Wohltaten und Bewahrungen auszurichten, teils aber auch den künftigen Erlöser der Welt zu verheißen und vorzubilden: so werden wir dann gewiß in diesen Worten

das eigentümliche Wesen der christlichen Gastfreiheit

deutlich genug bezeichnet finden.

I.

Das erste nämlich, worin sich dieses kundgibt, ist dieses, daß der heilige Schriftsteller durch diese Worte einer menschlichen Gewohnheit und Übung, die überall einen leiblichen Anfang hat, ein geistiges Ziel vorhält; und das ist ja das Wesen des Christentums, alles Leibliche zu vergeistigen. Denn ein geistiges Ziel ist gewiß angedeutet unter dieser Bewirtung der Engel, weil selbst, wenn sie auch nur vorgestellt werden, [wenn sie nach den Erzählungen der H. Schrift auch nur erscheinen] zeitliches Gut verheißend oder vor zeitlichem Übel warnend, dennoch der Umgang mit göttlichen Boten ein geistiges Verhältnis war, eine göttliche Gnade, höher als das zeitliche Gut, um deswillen sie kamen. Die Gastfreundschaft aber hat überall in der menschlichen Gesellschaft einen leiblichen Anfang. Sobald nämlich jener rohe Zustand verschwunden ist, in welchem jeder jeden, der ihm nicht unmittelbar angehört,

Die Frage über die Veredelung der Gastfreundschaft kann auch so lauten: Wie verhält sich das Leibliche zum Geistigen?

I: Welches ist das Ziel christlicher Gastfreundschaft überhaupt?

1: Die leibliche Erquickung gehört notwendig dazu;

a: von jeher, auch in späteren Zeiten der Kultur, auch heute noch;

feindselig behandelt, so beginnt auch die natürliche Milde sich zu entwickeln gegen die, welche durch Unglücksfälle von der Heimat verschlagen, oder durch besonderen Beruf oder inneren Trieb gedrungen sind, die Ferne zu suchen; diese sowohl als jene erscheinen hilfsbedürftig und verlassen, und dieses Mitgefühl treibt gutartige Menschen zu freundlicher und hilfreicher Aufnahme. Je mehr nun die geselligen Verhältnisse der Menschen
r. I^1, 668] sich erweitern, desto mehr verschwindet freilich jenes Bedürfnis; denn je mehr die Veranlassungen sich häufen, die den Menschen, und zwar großenteils seines Vorteils und Gewinns wegen, aus der Heimat treiben, desto dringender wird es, Veranstaltungen zu treffen, wie der nicht gerade dürftige Pilger, auch in der
r. I^2, 648] weitesten Ferne von seiner Heimat, nicht nur seine Bedürfnisse befriedigen, sondern sich auch die Annehmlichkeiten des Lebens verschaffen kann, ohne zu fremder Milde seine Zuflucht zu nehmen. Dann teilt sich also, was früherhin eines und dasselbe war, die Wohltätigkeit gegen die Dürftigen und die Gastfreiheit gegen die Fremden. Aber auch in allen späteren Gestaltungen der letzteren sehen wir die Beziehung auf jenen ursprünglichen leiblichen Anfang beibehalten. Denn weniger kann wohl nicht von einem äußeren Bedürfnis die Rede sein, als wenn christliche Hausväter, die auf irgendeine Weise in näherer Verbindung stehen, gegenseitig auch sich und die Ihrigen in ihr Haus aufnehmen; und doch wird auch da nicht leicht die leibliche Erquickung fehlen, wäre es auch nur gleichsam zur Erinnerung an jenen ersten Ursprung der Gastfreundschaft.

Und so ist es im wesentlichen immer geblieben, wenngleich b zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Maß; und wenn der Verfasser unseres Textes uns für die christliche Gastfreiheit, unter dem Bilde der Bewirtung der Engel, ein geistiges Ziel vor-

b: auch der Text schließt dies nicht aus, auch das Vorbild des Erlösers nicht, es liegt in der Natur der Sache;

hält, so ist doch gewiß seine Absicht nicht gewesen, ihr jenen leiblichen Anfang und Anknüpfungspunkt zu nehmen. Denn auch die Engel wurden in jenen alten Erzählungen bewirtet bei Lot und Abraham, und in ihre Tischreden mischten sich die hilfreichen Warnungen und die tröstlichen Verheißungen. Ja auch den Erlöser sehen wir nicht nur auf jenem hochzeitlichen Gastmahl, wo der Wein ausging, das Wasser in Wein verwandeln: sondern auch an andern festlichen Tagen sehen wir ihn, bald von den Obersten des Volkes gastlich eingeladen, bald auch zu Freunden, wo er dann der eigentliche Mittelpunkt des Festes war; und immer entspann sich eine Fülle der Lehre und des geistigen Genusses aus der leiblichen Bewirtung. Auch fühlen wir wohl alle, wenn jemand verlangte, die christliche Gastfreundschaft solle sich von allem Leiblichen losmachen, der würde das Geistige mit untergraben. Denn die Gemütsstimmung würde unterdrückt oder gedämpft, aus der allein sich der freieste und heiterste geistige Genuß im geselligen Zusammensein zu entwickeln pflegt.

c Nur das Verhältnis des Leiblichen zum Geistigen, wie es schon von selbst nach Zeit und Ort gar sehr verschieden sein muß, ist nicht überall gleich löblich; und wir wollen nicht leugnen, es wird zu unserer Zeit auch besonders unserem Volke [Pr. I¹, 669
nachgesagt, daß in allen Erweisungen der Gastfreundschaft das Leibliche, mehr als nötig sei, hervorstehe, und man klagt oft, daß dadurch das gesellige Leben bei uns, mehr als dies anderwärts der Fall ist, erschwert werde. Aber es ist gar schwer in [Pr. I², 649
diesen Sachen zu richten! Daß das Leibliche in der Geselligkeit sich in einem gewissen Maß ausbreite, kann unrecht sein, wenn es die Verhältnisse des Hausstandes überschreitet; wenn die

c: nur das Verhältnis beider ist schwer bestimmbar: die Lösung liegt nicht in einer allgemeinen Einschränkung des Leiblichen, sondern im Gedanken des Textes.

große Regel des christlichen Lebens zugleich verletzt wird, daß jeder etwas haben soll, um dem Dürftigen mitzuteilen; allein es ist unmöglich, etwas Allgemeines zu sagen, um das Maß zu bestimmen. Denn an und für sich scheint das Reichlichere in der äußeren Seite der Gastfreiheit nicht zu hindern, daß nicht das geistige Ziel erreicht werden könne, indem ja der Erlöser selbst behilflich war, daß es reichlicher zugehen konnte, da, wo man auch ihn bewirtete, ohne zu wissen, wer er war; auch berichten uns die Evangelisten, wie da, wo es reichlich zuging, er nicht verhindert ward, belehrend zu reden und auf die Gemüter zu wirken, an denen mitten unter den festlichen Anstalten der Sinn seiner Rede doch nicht vorüber ging. Und wenn der Erlöser bei solchen Gelegenheiten auch mancherlei Tadel aussprach gegen die Gastfreiheit der Reichen seiner Zeit, so ist es doch nicht eigentlich der Überfluß, den er tadelt, und sein Stillschweigen spricht auch dafür, daß sich hierüber nichts Allgemeines bestimmen lasse. Sondern das bleibt die einzige Regel hierüber, was in den Worten unseres Textes so deutlich liegt: wir sollen gastfrei sein, damit wir auch Engel beherbergen können!

Der Zweck aller Gastfreiheit [nämlich] soll auf geistigen 2
Verkehr und geistigen Genuß gerichtet sein, und alles
Äußere und Leibliche soll dem nur dienen. Überall wo a
wir sehen, daß gar nicht Bedacht darauf genommen wird, ob und wie ein geistiger Genuß könne hervorgerufen werden, da ist von vornherein der einzig des Christen würdige Zweck aller Geselligkeit verfehlt, und auch die einfachsten äußeren Anstalten wären schon verschwendete Kraft und Zeit. Überall wo die Aufmerksamkeit ausschließend oder ängstlich auf das Äußere gerichtet ist; wo die Eitelkeit es darauf anlegt, sich zu brüsten

---

2: Lösung: Die geistige Mitteilung ist notwendiges Ziel, dem die leibliche dient;

a: Beweis aus dem Gegenteil: sonst ist der Zweck aller Geselligkeit verfehlt;

mit gesuchter Zierlichkeit oder schwerfälliger Pracht; oder wo unter irgendeiner andern Gestalt eine Denkart sich offenbart, die sich an das Leibliche vornämlich hält und es nicht nur als Mittel zu einem höheren Zweck, nicht nur als Grundlage zu einer geistigen Mitteilung betrachtet: da fühlt sich jeder beengt, der das Geistige sucht; die ferneren Bewegungen des Geistes [Pr. I¹, 670
werden gehemmt, und der höhere Zweck aller verständigen Geselligkeit muß notwendig verfehlt werden. Wer könnte auch hierbei an die Worte unseres Textes denken, ohne sich zu sagen, wenn die frommen Erzväter, welche Engel be- [Pr. I², 650]
wirteten, auch hätten nur die Sinne kitzeln wollen oder mit ihrem Reichtum prangen: die Engel des Herrn würden entweder gar nicht eingekehrt sein bei ihnen, oder es würde ihnen auch das Wort der Verheißung im Munde erstorben sein!

b Ebenso nun suchen schon alle Besseren unter den gesitteten Menschen, noch mehr aber alle Christen, die nur da gern sein mögen, wo das geistige Wohlbefinden gläubiger Menschen kund wird und gefördert werden kann — alle diese suchen, soweit es nur irgend ihre äußeren Verhältnisse gestatten wollen, sich von allen solchen geselligen Kreisen loszureißen, in denen das Geistige von dem Leiblichen erdrückt wird. Denn wenn es schon ein allgemeines Gefühl ist, daß die sinnliche Genußsüchtigkeit den Geist töte, und daß die Überschätzung dessen sowohl, was ursprünglich nur leibliche Bedürfnisse befriedigen soll, als auch dessen, was nur als Bürgschaft eines sicheren Wohlstandes einen Wert hat, die geistige Mitteilung stört und zurückhält; wenn schon überall über das Unerfreuliche in vielen, ja in den meisten größeren geselligen Zusammenkünften geklagt wird, aus dem Grunde vorzüglich, weil sie zusammengebracht werden mehr aus äußeren Rück-

b: noch mehr verfehlt die des christlichen Hauses; weil das Gewissen des Christen befleckt wird, wo nur leiblicher Genuß herrscht;

sichten, als daß irgend in Überlegung gezogen würde, ob wohl und wie irgend etwas Geistiges sich werde durchdrängen können durch das glänzende Gewühl: wieviel mehr muß nicht dem wahren Christen ein solche Art der Geselligkeit nur als eine verzerrte Nachbildung der wahren Gastfreiheit erscheinen, an der er nicht ohne Vorwurf teilnehmen kann! Denn wenngleich sein geistiges Leben bei jeder unschuldigen Fröhlichkeit gedeiht: so beruht doch diese immer nur auf dem reinen Gewissen; eine geistlose Zeittötung aber befleckt notwendig das Gewissen des wahren Christen. Und wenn er sich gleich gern der c
herrschenden Sitte fügt, um seinen Standpunkt im gemeinsamen Leben und mit demselben seinen Einfluß auf andere nicht zu verlieren: so ist es doch immer teure Pflicht, alle Sitte allmählich dahin zu beugen, daß sie mit unserm geistigen Leben zusammenstimme und demselben zur Beförderung gereiche. Dahin laßt uns jeder in seinem Kreise unsern ganzen Einfluß verwenden — allgemein spreche ich die Aufforderung aus, denn es fehlt nirgends an Mißbräuchen und Ausartungen der Geselligkeit, nur daß sie in den verschiedenen Kreisen der Gesellschaft eine andere Gestalt tragen — dahin, daß nirgends das Leibliche
r. I¹, 671] vorherrsche, oder als das Maß erscheine, wonach der Wert des Lebens und die Fähigkeit zum Wohlbefinden anderer bei-
r. I², 651] zutragen gemessen wird! Gastfrei zu sein vergesset nicht; aber so, daß ihr auch Engel beherbergen könntet, daß alles Geistige gern unter eurem Dach aufblühe; und wenn auch die Einfalt jener Zeiten nicht zurückgeführt werden kann, an welche unser Text uns erinnert, doch überall die leibliche Seite der Gastfreiheit zu jener Mäßigung zurückgeführt oder bei ihr erhalten werde, an welcher sich ein auf das Geistige gerichteter Sinn zu erkennen gibt!

---

c: Resultat von Teil I und Mahnung: Das Leibliche diene dem Geistigen, d. h. übt so leibliche Gastfreundschaft, daß ihr Engel beherbergen könntet!

II.

Die zweite Regel, die nicht minder klar in den Worten unseres Textes ausgesprochen wird, ist die, daß sich in der Gastfreiheit eine Gegenseitigkeit des geistigen Gebens und Empfangens erzeuge; denn diejenigen, denen es so gut ward, Engel zu beherbergen, empfingen doch, indem sie gaben; sie empfingen mehr, als sie je zu geben vermochten, und es blieb ihnen etwas Großes und Unvergeßliches für ihr ganzes Leben.

1 Anfangen aber soll in einem christlichen Hauswesen die
a Gastfreiheit mit dem Geben und Darreichen auch im geistigen Sinne; sie geht hervor aus dem Bewußtsein der Genüge und Vollständigkeit eines solchen in sich selbst; sie ist das Bestreben, sich aufzuschließen und mitzuteilen, damit aus der Fülle geistiger Gesundheit, Kraft und Anmut, welche darin durch Gottes Gnade gebildet ist, auch andere schöpfen und sich daran erquicken mögen.

b So war es auch mit jenen von Gott gesegneten Männern des alten Bundes. Sie öffneten ihr Haus den Fremdlingen und wetteiferten, sie zu beherbergen, weil sie wohl fühlten, wie ihr frommes Hauswesen sich unterschied von den größtenteils rohen, abgöttischen und verderbten Menschen, unter denen sie lebten: darum drängten sie sich, die Fremden bei sich aufzunehmen, damit diese außer der leiblichen Wohltat, die ihnen auch anderwärts bei gleich Wohlhabenden hätte werden können, auch ein geistiges Labsal empfingen, indem sie vertraulich zugelassen

II: Noch deutlicher erscheint die Aufgabe der christlichen Gastfreundschaft, das Leibliche zu vergeistigen, wenn man auf das Verhältnis zwischen Gastgeber und Gast achtet, ein Verhältnis der Gegenseitigkeit.

1: Anfang christlicher Gastfreundschaft ist das Darreichen geistiger Güter von seiten des Gastgebers: sie geht hervor aus dem eigentümlich geistigen Besitz jedes Hauses;

a: Behauptung.

b: Beweis aus dem Text,

wurden in einem Hause, welches in einem so ausgezeichneten Sinne ein Tempel des Herrn war. Und von eben diesem c
Bestreben beginnt auch die christliche Gastfreiheit. Freilich leben wir nicht unter Abgöttischen und Ruchlosen; und wie sehr wir auch oft über das Verderben der Welt klagen, kein christliches Hauswesen steht doch da wie Lot in Sodom; vielmehr sollen wir alles, was jene Klagen rechtfertigen kann, in der christlichen Welt nur als Ausnahmen oder als vorübergehende Flecken ansehen. Aber wir bedürfen auch für unsere Gastfreiheit keiner
Pr. I¹, 672] solchen Vergleichung; sondern jeder übe sie aus diesem geistigen Gesichtspunkt in seinem Kreise und nach Maßgabe
Pr. I², 652] seiner Verhältnisse, zunächst gegen solche, die auf eine andere Weise gar nicht die Vollständigkeit der göttlichen Gnade schauen könnten, die sich in einem christlichen Hauswesen offenbart; demnächst aber auch übe sie ebenso eine Familie gegen andere, in dem Gefühl, daß jede aus dem Schatz ihrer Liebe und Freundlichkeit etwas darzureichen hat, was keine andere ebenso bei sich findet. Denn das ist das billige Vertrauen, was jedes christliche Hauswesen haben muß, daß sich die Gnade Gottes in jedem auf eine eigentümliche Weise verherrlichet; und wäre dies nicht, so wäre auch die ganze christliche Kirche nur ein gar dürftiges Wesen!

Dies also ist es, womit überall unter uns die christliche Gast- d
freiheit anfangen soll. Fängt sie anders an; sind Heiterkeit und Freudigkeit nicht heimisch im Hause und sollen erst geweckt und aufgeregt werden durch andere; ist es ein Bedürfnis, einen größeren Kreis künstlich zu schaffen, weil der natürliche kleinere keine Befriedigung gewährt; will man in dem größeren die Unzufriedenheit und die Sorge vergessen, die in dem häuslichen sich immer wieder erneuert: daraus kann keine von Gott

c: Beweis aus der Gegenwart.

d: Beweis aus dem Gegenteil: sonst ist die Gastfreundschaft ohne Recht und ohne Segen;

gesegnete Gastfreiheit entstehen, sondern nur ein leerer Schein, der in sinnliche Überladung ausartet, und es wäre besser, sich erst still zu halten und von innen heraus durch Buße sich zu heilen. Denn Segen stiften durch seine Gastfreiheit kann nur ein Haus, welches, indem es sich öffnet, den göttlichen Frieden und die Glückseligkeit der Kinder Gottes zeigen kann, damit auch aus andern Herzen freudiger Dank zu Gott aufsteige für das Gute, was darin wohnt, und damit sich zeige, wie eben dadurch, daß jeder durch seine gesegnete Stelle im Hauswesen beglückt und eifrig ist in der nie erschöpfenden Tätigkeit, die sie ihm anweiset, die Kraft sich entwickele und auch der Trieb entstehe, noch andern den Becher der gottgefälligen Freude zu reichen.

2 Diese geistige Mitteilung also ist und muß der Zweck
a sein bei aller christlichen Gastfreiheit, wenn wir nicht in die Gefahr jener verderblichen, sinnlichen Genußsüchtigkeit kommen wollen. Aber indem der heilige Schriftsteller sagt: „Seid gastfrei, denn durch dasselbe haben etliche Engel beherbergt", so erinnert er daran, wie durch die Erweisungen der Gastfreiheit diejenigen, von denen sie ausgehen, wenn sie gleich uneigennützig nur Geistiges mitteilen wollen, doch zugleich auch [Geistiges] empfangen. Wie jenes der Trieb ist, von dem sie beseelt werden im geselligen Leben, so ist dieses der Segen, der davon auf sie selbst zurückfällt.

b Wir wären ja auch kein Volk von Brüdern, wenn dies nicht, [Pr. I¹, 673 I², 653; auch ohne solche besondere göttliche Fügungen, wie dort die Erscheinungen der Engel waren, von selbst erfolgte. Denn in-

2. Folge christlicher Gastfreiheit ist, daß der Gastgeber geistigen Segen empfängt. [Indirekte Mahnung an die Gäste!]

a: Behauptung,

b: Beweis im allgemeinen (im Gegensatz zum Text!): Gleichheit und Liebe zwischen Gastfreunden setzt voraus, daß der Gastgeber gerne annimmt, und dies muß heute allgemein sein;

dem wir uns Brüder nennen, so sprechen wir dadurch eine natürliche Gleichheit aus, trotz aller persönlichen Verschiedenheiten, nicht nur derer, die aus den menschlichen Einrichtungen entstehen, sondern auch derer, die unmittelbar von Gott kommen, der jeden anders erschaffen und begabt hat. Und nicht nur die Gleichheit sprechen wir aus, sondern auch die Liebe, für die Geben zwar immer seliger bleibt als Nehmen, Nehmen aber auch selig ist, zumal das Geistige, und für die beides sich immer mehr ausgleicht, je inniger und vollkommener die zusammenschmelzende Liebe selbst ist. Wenn daher unser Text nur sagen konnte: „Manche haben Engel beherbergt", so kommt das daher, weil jenen alten Vätern nicht beschieden war, unter einem solchen Volke von Brüdern im Geist zu leben. Unter uns kann und soll dieses allgemein sein! Denn wie es ein übles Zeichen wäre, wenn ein christliches Hauswesen, indem es sich geistig aufschließt, nicht mehr und Schöneres geben könnte, als es von irgendeinem einzelnen empfangen kann: so wäre es ein gefährlicher und mit jener brüderlichen Gleichheit nicht verträglicher Hochmut, wenn wir nicht sowohl den Wunsch hätten, indem wir geben, auch etwas zu empfangen, als auch den Glauben, daß jeder Bruder in dem Herrn auch eine geistige Gabe hat uns anzubieten.

Und wollen wir wissen, was das Beste ist, was wir c
empfangen können, so dürfen wir nur fragen, was jenen Erzvätern widerfuhr, welche die Engel beherbergten. Dem einen erweckte der Engel eine fröhliche Hoffnung, daß ihm ein Gut noch zuteil werden sollte, welches er, wiewohl es ihm von Gott verheißen war, doch fast schon auf-

c: Der Gastgeber empfängt im besonderen Worte der Hoffnung und der Warnung: Worte fröhlicher Hoffnung; (für äußere und innere Sorgen; Wert der geistigen Geselligkeit für das Gleichgewicht der Seele); er hat Engel beherbergt!

gegeben hatte. Dem andern, der unter einem ganz ruchlosen und entarteten Geschlecht als Fremdling lebte, kam durch die Engel, die er beherbergte, zur rechten Zeit ein Wort der Warnung, daß er sich dem Zusammensein mit den Bösen entziehen solle, über die Gottes Zorn bald hereinbrechen werde. Das waren freilich einzelne und ganz besondere Fälle; dennoch aber finden wir in beiden das Allgemeine wieder, was uns allen von Zeit zu Zeit not tut und was uns bei den Erweisungen der Gastfreiheit am leichtesten gewährt wird. Wie rein und treu sich auch ein christliches Hauswesen halten möge, die Sorgen finden doch auch hier ihren Eingang, die überall verbreiteten schlüpfen irgendwie auch in dieses Heiligtum. Wenn es nicht gerade die leiblichen und irdischen sind, so geht es so zu, daß, je mehr sich unser geistiges Auge schärft und unser Blick erweitert, desto mehr Gutes gewahren wir, wovon wir uns noch fern finden, und was wir nicht glauben erreichen zu können, sondern versammelt zu werden zu unsern Vätern, ehe wir auch nur den Anfang davon gesehen haben; und je mehr uns mit zunehmender Erfahrung alles Kleinliche und Verwirrende in der Welt entgegentritt, um desto mehr schon gefaßte und in früheren Zeiten freudig genährte Hoffnungen glauben wir aufgeben zu müssen. Mancher Sohn der Verheißung will nicht erscheinen, und das betrübt uns! Denn was auch aus aufgegebenen Hoffnungen entstehe, ein gleichgültiges Gehenlassen oder eine kränkelnde Sehnsucht oder eine ungeduldige Bitterkeit, die sich schmerzlich vergegenwärtigt, was nicht mehr zu erwarten ist — immer wird die Freudigkeit des Lebens gestört. Da muß denn von Zeit zu Zeit ein tröstliches Wort göttlicher Verheißung recht mitten in das Leben hineintreten; ein freudig gestimmtes oder ruhiger beschauendes Gemüt muß uns erheben und durch eine fröhlichere Aussicht in die Zukunft, als wir selbst auffinden können, die Sorge erleichtern oder gar hinwegnehmen. Das ist es, was die geistige Seite der Geselligkeit gewähren

[Pr. I¹, 674; I², 654]

soll; so soll sich das Gleichgewicht wieder herstellen in der Seele, in der es gestört ist, und das ermattende Leben durch wieder erwachte Hoffnung einen neuen Schwung erhalten, daß auch das freudige Vertrauen wiederkehrt und wir wie Abraham zu Gott bitten können, daß er auch der Gottlosen verschone um der Gerechten willen. Wer sollte es nicht oft erfahren haben, daß das heitere gesellige Gespräch, der leichte Wechsel verschieden aufgeregter Gemüter dies glücklicher bewirkt und den beruhigenden Ton sicherer getroffen hat, als das ernste Nachdenken und die tiefsinnigste, einsame Betrachtung — und wem das widerfahren, der hat einen Engel Gottes beherbergt!

Aber tut uns nicht ebenso not das Wort der Warnung, wie b
es der Engel dem Lot brachte? Es wäre eine ungerechte Klage, wenn auch wir sagen wollten, daß wir unter einem verkehrten Geschlecht lebten wie jener. Es hieße das Reich Gottes verkennen, das sich unter uns erbauet hat, wenn wir immer seufzen wollten, die Erde wäre noch immer nichts als ein Jammertal. Solche Klagen sollen nicht aufkommen, solche Empfindungsart soll das Leben eines Christen nicht verbittern! Aber dennoch fühlen wir es wohl, daß die Genossen des Reiches Gottes und die Kinder dieser Welt noch immer untereinander gemischt sind, und daß nicht alle, welche Namen und Zeichen mit uns teilen, auch von
[Pr. I², 655] Herzen der Gemeinschaft der Christen angehören, zu der sie
[Pr. I¹, 675] sich bekennen. Daher, wenn wir uns ohne Bedacht allerlei Menschen hingeben, drohen uns mancherlei Gefahren und können uns unversehens umstricken. Sind wir selbst der Sorge zugänglich, wie leicht können herrschsüchtige und hinterlistige Menschen uns anstecken mit ihrer argwöhnischen Klugheit. Gibt es Stimmungen, in denen auch wir dem ausgesetzt sind, daß

---

d: der Gastgeber empfängt weiter Warnung vor dem Bösen: Engel beherbergen heißt: den geselligen Kreis rein halten (nur Engel aufnehmen) und durch die Gäste gewarnt werden.

die leibliche Seite des Lebens das Geistige übertäubet: wie leicht können dann Menschen, die nur das Irdische suchen, sich unserer bemächtigen, sich immer enger in unsern Kreis einsiedeln, diejenigen, die uns durch Gleichheit der Gesinnung eigentlich angehören, allmählich aus demselben verdrängen und, indem sie die Gewalt eines verderblichen Beispiels über uns ausüben, uns immer weiter von der unschuldigen, gottgefälligen Fröhlichkeit verlocken. Diese Gefahr scheint am meisten aus der gastfreien Zugänglichkeit des Gemütes zu entstehen; aber haben wir nur das Wort immer im Sinne, daß der rechten Gastfreiheit nicht fehlen kann auch bisweilen Engel zu beherbergen, so finden wir eben in ihr auch die bereiteste Hilfe. Denn alsdann wird es unser fester Wille sein, unsern geselligen Kreis rein zu halten, weil die Engel Gottes gewiß nicht eingehen wo die Sünde gehegt wird, sondern nur zu den reinen Lieblingen Gottes; das Gefühl wird uns nie verlassen, daß wir mit den Bösen nichts weiter teilen müssen, als was unvermeidlich aus bestimmten Verhältnissen, die wir nicht beherrschen oder umgestalten können, hervorgeht, und daß ihnen der Zugang nicht gebührt in den Kreis unserer vertraulichen Freude. Ist das aber unser fester Wille, uns vor jeder allzunahen Verbindung mit verführerischen Menschen zu hüten und dasjenige, was sie vorzüglich anlockt, aus unserer Geselligkeit zu entfernen: dann wird uns auch Gott vor gefährlichen Irrtümern bewahren, daß nicht etwa ein schon ausgetriebener böser Geist unter uns einkehre und sich wohl sein lasse in der festlich zur Freude geschmückten Seele; sondern wenn wir immer suchen, am meisten die Gleichgesinnten, die sich an demselben Guten und Schönen wie wir belehren und erquicken wollen, in unsern Kreis hineinzuziehen, so wird er uns aus diesen erwecken, die uns vor drohenden Gefahren warnen — und dann haben wir zu unserm Heil und unserer Rettung Engel Gottes beherbergt!

In demselben Maße nun, m. Gel., als jene Sagen verklungen 3
sind, daß einst nicht selten Engel zu den Menschen herabkamen a
und sich gastlich von ihnen aufnehmen ließen, um sie für den
Himmel zu erhalten und zu stärken, in dem Maße fühlen wir,
[Pr. I², 656] daß in dieser natürlichen Ordnung der Dinge wir einer dem
andern sollen Engel Gottes sein, und daß deshalb die
[Pr. I¹, 676] Kraft seines Geistes unter uns wohnt, damit wir das einander
werden können! Und wie damals der Engel des Herrn den Lieblingen Gottes nicht nur beim einsamen Gebet erschien und beim schmerzlichen Opfer, sondern auch indem sie in behaglicher Ruhe unter ihrem Feigenbaum saßen, freundlicher Gäste erwartend: so sollen auch wir einander trösten, belehren, erheben, nicht nur in den feierlichen Stunden der Andacht oder der Trauer, sondern auch in den leichteren Augenblicken geselliger Ruhe und Freude! — Und wie vielfältig können wir das, ohne etwa b
den eigentümlichen Ton dieses Lebensgebietes auf eine ängstliche Weise umzustimmen! Wo ihr durch die gründliche Freudigkeit und Zuversicht eures Herzens eine drückende Stimmung eines andern besiegt; wo ihr durch ein treffendes Wort eine Verwirrung des Gefühls oder des Urteils auflöset; wo ihr durch eine leichte aber sichere Wendung den Scherz von der Grenze des Sträflichen zurückzieht, der Fröhlichkeit die Gemeinschaft mit dem höheren Gehalt des Lebens bewahrt und die geistige Sehnsucht rege erhaltet — da überall seid ihr als Engel Gottes erschienen!

Und dies alles soll und kann ja in dem geselligen Leben der c
Christen nichts Seltenes sein. Laßt uns nur immer mehr von den drückenden und großenteils ganz unnützen Fesseln uns befreien, die wir uns im geselligen Leben auferlegt haben, damit nach Entfernung alles Fremden und Störenden diejenigen desto fröh-

3: Schluß.
a: Gegenseitigkeit: Einer sei dem anderen Engel Gottes!
b: Vielfache Gelegenheit, besonders für die Gäste.
c: Alles Fremde und Störende verschwinde!

licher miteinander leben können, die einander zugehören durch die Gleichheit des Geistes, der sie erfüllt, und der Liebe, die sie beseelt, — dann werden wir auch in unserm geselligen Leben
d ebenso gesegnet sein, wie jene Erzväter es waren! Jedem erscheint dann ein tröstender oder warnender Bote Gottes, wo er dessen bedarf; und im Gegensatz gegen jene alte Geschichte, wo die größten Bestrebungen der Menschen dadurch zerstört wurden, daß der Herr ihre Sprache verwirrte und sie voneinander sonderte, wird auf diesem Wege von dem Kleinen aus, von den häuslichen Kreisen der einzelnen und dem, was sich unmittelbar damit verbindet, ein schönes Verständnis der Geister, ein freier, hilfreicher Verkehr sich immer weiter verbreiten! Alle werden, dieselben Zeichen verstehend, dieselbe Sprache redend, mit vereinten Kräften an dem gemeinsamen Werk arbeiten; und jeder dem andern, kommend und gehend, freundlich gebend und empfangend, in den heitern und doch bedeutenden Augenblicken des Lebens als Engel des Herrn begegnen! Amen.

---

d: Finalthema: Der Segen dieser christlichen Geselligkeit für das ganze soziale Leben wird groß sein, wenn wir gegenseitig Geistiges geben und empfangen! Nehmt Engel auf! Seid Engel!

IX.

Über die christliche Wohltätigkeit.

r. I¹, 677; I², 657] M. a. Z.! Als ich neulich über die christliche Gastfreiheit 1
zu euch redete, brachte ich in Erinnerung, wie ursprünglich die Gastfreiheit fast überall darauf beruht habe, daß diejenigen sich auf alle Weise in einem hilflosen Zustande befanden, welche von ihrer Heimat entfernt in die Fremde verschlagen waren. In jenen früheren Zeiten also war die Gastfreiheit, welche sich des Heimatlosen, und die Wohltätigkeit, welche sich des Hilflosen annimmt, größtenteils dasselbe. Jetzt sind beide sehr voneinander getrennt; die gesellige Gastfreiheit kann von ihrem leiblichen Anfang gerade auf ihr geistiges Ziel hineilen, die Wohltätigkeit bleibt [größtenteils] unmittelbar beim Leiblichen stehen und macht ganz andere Menschen zu ihrem Gegenstande [und wenn wir es in der Gastfreiheit am meisten mit unseresgleichen zu tun haben, so macht die Wohltätigkeit größtenteils solche Brüder zu ihrem Gegenstande, welche in vielen Beziehungen in einer größeren Entfernung hinter uns zurückstehen]. Allein verwandt sind doch beide auch jetzt noch. Denn jeder fühlt wohl, daß, sofern der Gastfreiheit doch auch das Leibliche unentbehrlich ist, jeder nur ein Recht hat gastfrei zu sein, sofern er es zugleich an der Wohltätigkeit nicht fehlen läßt; und wer wohltätig wäre, aber gar nicht gastfrei, von dem würden wir doch zweifeln, ob seine Wohltätigkeit die rechte sei.

Einleitung.

1. Zusammenhang zwischen Gastfreiheit und Wohltätigkeit.

2 Und gleich natürlich geht auch die eine wie die andere aus dem christlichen Sinne eines wohlgeordneten Hauswesens hervor. Denn keins besteht dermalen für sich und durch sich allein: die Hilfsmittel des Lebens werden nur in dem allgemeinen Verkehr gefunden; und je vielseitiger sich dieser verbreitet, je größere Fülle von Hab und Gut die Herrschaft des Menschen über die Erde erzeugt, um desto größere Ungleichheit in dem äußeren Zustande der Menschen entsteht und erneuert sich überall; und in dieser Ungleichheit erzeugt sich ganz natürlich bei allen, die noch irgend gerecht sein wollen, die Wohltätigkeit. Gering ist verhältnismäßig immer nur die Zahl derer, welche in Beziehung auf das äußere Leben vor andern so beglückt sind, daß ihr Wohlstand gegen alle Wechsel menschlicher Dinge gesichert erscheint; bei weitem die meisten sind solche, die sich bald mehr zu haben dünken als andere, bald auch wiederum weniger als ihnen gebührt; die aber eben aus diesem schwankenden Bewußtsein am sichersten abnehmen können, daß sie haben was ihnen zusteht und in glücklicher Mitte leben. Denn gar viele gibt es hinter ihnen, von denen das Gefühl, daß sie in Absicht auf alle äußeren Güter des Lebens zu kurz gekommen sind, gar nicht weichen will. Und müssen wir nicht gestehen, daß ohne jenen zusammengesetzten und verwickelten Zustand der menschlichen Dinge, aus dem uns der größte Teil der Annehmlichkeiten des Lebens entsteht, ein so großer Unterschied gar nicht stattfinden könnte? Daß, wenn wir nicht auf eine so erfreuliche Weise genug und übrig hätten, nicht so viele unserer Brüder zu wenig haben würden? Da wurzelt also in der bloßen Gerechtigkeit das Bestreben zu helfen und auszugleichen; wir machen den göttlichen Segen im äußeren uns selbst dadurch genießbarer, daß wir das peinliche Gefühl derer lindern, welche durch dieselbe Verbindung der Menschen, durch

[Pr. I¹, 678

[Pr. I², 658

2: Zusammenhang zwischen Wohltätigkeit und christlichem Haus: Ungleichheit der äußeren Verhältnisse — Wohltätigkeit ist ausgleichende Gerechtigkeit.

die wir gesegnet worden sind, an ihrem Teile scheinen verkürzt worden zu sein.

Daher ist nun diese Wohltätigkeit nicht etwas Zufälliges, 3
sondern weil sie auf den unvermeidlichen Wirkungen des gemeinsamen Zustandes der Menschen beruht, ist sie etwas Wesentliches. Darum finden sich auch mehrere Anweisungen darüber in der Schrift; und in der christlichen Kirche haben, seit dem ersten Anfange derselben, heilsame und notwendige Ordnungen bestanden, nach denen sie ist ausgeübt worden. Aber sie kann nur geübt werden und ihren Zweck erreichen, wenn in jedem christlichen Hausstande ein richtiger Sinn dafür sich bildet und bei aller Verteilung des Erworbenen auf die Werke der Wohltätigkeit Bedacht genommen wird. Darum hat es mir notwendig geschienen, zu unsern bisherigen Betrachtungen über das christliche Hauswesen auch noch eine über die christliche Wohltätigkeit hinzuzufügen.

I¹, 679] Text. Ephes. 4, 28.

Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf daß er habe, zu geben dem Dürftigen.

I², 659] Die Worte, m. Gel., die wir eben vernommen haben, klingen 4
teils sehr schlicht, teils sogar rauh; sie scheinen auf einen sehr unvollkommenen Zustand der christlichen Gemeinschaft hinzuweisen, welcher noch Warnungen nötig macht, die uns jetzt völlig überflüssig erscheinen. Sie machen auch gar wenig Aufhebens von der Sache, worauf es ankommt, und heben keine Bewegungsgründe dazu hervor; und so scheinen sie vielleicht auf keine

---

3: Wohltätigkeit ist etwas Wesentliches, hängt aber in ihrer zweckentsprechenden Ausführung von der Gesinnung ab, die das Haus weckt.

4: Der Text stellt diese Gesinnung dar; nämlich nicht um den Sinn für Wohltätigkeit zu wecken — dieser ist da; aber um Unrichtiges aufzudecken.

Thema: Warnung vor unrichtiger Wohltätigkeit, oder: Was ist vom christlichen Standpunkt aus unrichtig an der Armenpflege?

Weise geeignet, unsere Betrachtung über die christliche Wohltätigkeit zu leiten. Allein, m. Gel., gar wohlbedächtig und absichtlich habe ich, da es ja an andern in unsern heiligen Schriften nicht fehlte, gerade diese schlichten Worte gewählt, weil es mir weniger nötig scheint, euch mit dringenden und beweglichen Aufforderungen zur Wohltätigkeit zuzureden. Denn deren bedarf es in der Tat nicht; denn ihr seid beweglich genug in dieser Hinsicht und sprecht leicht an, wenn euch jemand [zu milden Gaben] auffordert, so daß auch der Ruf eurer Wohltätigkeit weit verbreitet ist. Allein demohngeachtet will es mich bedünken, als ob noch mancherlei Unrichtiges sei in der unter uns gewöhnlichen und herrschenden Art der Wohltätigkeit, wovon wir uns noch losmachen müssen, und als ob es heilsam sein möchte, solche Überlegungen zu veranlassen, durch welche der Boden gereinigt werde, auf welchem dann eine gottwohlgefällige und wahrhaft christliche Wohltätigkeit gedeihen kann: und dazu scheinen mir die verlesenen Worte sich ganz vorzüglich zu eignen.

I.

Ich fange damit an, nach Anleitung unseres Textes die falsche Unterlage, auf welcher gar manche gepriesene Wohltätigkeit ruht, hinwegzuräumen. Denn das haben jene rauh klingenden Worte im Sinn, die manchen zarten Ohren mögen anstößig gewesen sein: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr.“

1 Denn bleiben wir bei dem Buchstaben stehen, so sollte davon unter Christen gar nicht mehr die Rede sein; ja auch abgesehen von allem, was die Frömmigkeit wirkt, teilen wir gewiß alle das Gefühl, daß schon bei einer gewissen Ausbildung des äußeren Lebens in der Gesellschaft solche Beeinträchtigungen der

I. Die falsche Grundlage.

1. Der Sinn des Textes: jede Abweichung von der Rechtschaffenheit ist unsittlich.

I¹, 680] Gerechtigkeit nur begangen werden können von den rohesten, verworfensten Menschen, die wir gar nicht Ursache haben in unseren Versammlungen zu suchen. Aber, m. Gel., laßt uns nicht bei dem trocknen Buchstaben stehen bleiben, sondern dessen eingedenk sein, was wir schon in unserer Kindheit gehört haben als die richtige Auslegung des alten Gebotes, worin derselbe
I², 660] Ausdruck vorkommt: wie damit nicht nur jene ausdrückliche Verletzungen des Eigentums gemeint sind, welche, sobald sie nachgewiesen sind, die Ahndung der bürgerlichen Gesellschaft nach sich ziehen, sondern alles [ist darunter begriffen], was sich nur durch eine ausweichende, zweideutige Auslegung jener allgemeinen Regeln rechtfertigen läßt, welche die Grundpfeiler der Treue und Gerechtigkeit sind. Jedes irgend bewußte Übervorteilen; jede Handlungsweise, die, weil sie vorteilhaft ist, man sich scheut, der strengsten eignen und öffentlichen Prüfung zu unterwerfen; jede Erwerbungsart, die nicht in jener wahren und höheren Gesetzmäßigkeit begründet ist, welche fordert, daß alles, was jeder für seinen eignen Vorteil tut, mit dem gemeinen Wohl und mit dem Wohl aller einzelnen, die dabei betroffen sind, zusammenstimme — alles dieses ist schon Abweichung von der strengen Rechtschaffenheit in Verkehr und Geschäften und fällt unter die Warnung des Apostels. Es scheint freilich unfruchtbar, m. Gel., nur solche allgemeine Ausdrücke aneinander zu reihen; aber es ist auch schwer und fast unendlich, ins einzelne zu gehen. Indes will ich eines und das andere wenigstens berühren, was einem solchen Mittelpunkt des geschäftigen Lebens wie unsere Stadt vorzüglich eignet.

Die Schrift selbst sagt: „Gott der Herr hat den Armen 2
neben dem Reichen gemacht“; und was auch wohlmeinende a

2: Verhältnis von Rechtschaffenheit und Wohltätigkeit:
a: Reich und arm: der nie verschwindende Gegensatz soll nicht in egoistischen Absichten überspannt und dann durch Wohltätigkeit gut gemacht werden!

Menschen von Zeit zu Zeit geträumt und sich in mancherlei Gestalten ausgebildet haben von einer äußeren Gleichheit der Menschen, — wir wissen, es ist ein Traum, den der Höchste nicht billigt, weil sich kein irgend entwickelter Zustand der menschlichen Gesellschaft damit verträgt. Denn könnte auch heute durch ein Wunder Gottes oder ein freiwilliges Zusammentreten der Menschen eine solche Gleichheit entstehen: so würde morgen schon die Ungleichheit wieder da sein, und zwar so, daß wir offenbar sähen, der Herr habe sie gemacht; nicht nur, indem er den einen vor dem andern mit Verstand und Geschick in seinem Geschäft begabt hat, sondern auch durch jenen wechselreichen Einfluß der äußeren Natur auf die menschlichen Bestrebungen, den wir zwar immer mehr, aber nie ganz in unsere Gewalt bekommen; und durch jene allgemeine Verkettung der menschlichen [Pr. I¹, 68
Angelegenheiten, in der immer das Kleine durch das Große und das Große durch das Kleine auf eine nicht zu berechnende Weise bestimmt wird. Aber wenn wir nicht leugnen können, daß auf diese Weise immer aufs neue Gott der Herr selbst den Armen neben dem Reichen hinstellt: so müssen wir doch einsehen, es ist sein Wille, daß die Liebe diesen Gegensatz mäßigen soll; wir müssen einsehen, die belebendste Verteilung mensch- [Pr. I², 6
licher Kräfte sei nur da, wo dieser Gegensatz in gewissen Schranken gehalten wird, weil nur unter dieser Bedingung jeder alle menschlichen Pflichten erfüllen kann. Wenn aber der Reiche die Abhängigkeit von ihm, in welche die Unbemittelten früher oder später geraten, nicht so gebraucht, daß ihnen selbst dadurch aufgeholfen wird, sondern so eigennützig, daß er immer reicher wird, jene aber immer tiefer in die Dürftigkeit versinken; wenn der Reiche denkt: „Damit ich nur immer reicher werde, mögen jene immer mehr und mehr arbeiten müssen mit ihren Händen und Gutes schaffen für mich; wenn sie auch bei aller Arbeit nicht gewinnen, um den Dürftigen selbst etwas mitzuteilen, ich will es schon gut machen und den Dürftigen desto mehr geben;

wenn ich nur reich werde, mögen sie auch so arm werden, daß sie wenig oder nichts mehr beitragen können zu den allgemeinen Bedürfnissen der Gesellschaft, ich will schon desto mehr auf mein Teil nehmen; [ja] mögen sie auch so arm werden, daß sie selbst die Pflicht nicht mehr erfüllen können, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, ich will sie schon erziehen lassen, ich kann das sogar wohlfeiler bestellen und besser", — dann [wenn der Reiche so denkt] wird der Gegensatz zwischen den Reichen und Armen auf eine unnatürliche Weise überspannt, und der Reiche bestiehlt den Armen um den edelsten Teil seines Daseins.

Ferner wie viele gibt es nicht, zumal an einem Ort wie der b
unsrige, die nicht nur mit einzelnen in Verbindung stehen, sondern vielmehr ihr Geschäft auf mancherlei Weise treiben mit der Verwaltung des Ganzen [des Staates] und deren einzelnen Zweigen. Ich glaube dieser Gegenstand darf nur genannt werden, um zugleich die lockern Grundsätze in Erinnerung zu bringen, die in dieser Hinsicht gar manche sonst nicht verwerfliche Menschen befolgen. Aber wenn einer den übermäßigen Gewinn, den er am Ganzen macht, welches doch von allen einzelnen muß [aufrecht] gehalten werden, dadurch beschönigen will, daß von keinem einzelnen auch nur im mindesten gemerkt wird, was er deshalb dem Ganzen mehr tun und leisten muß, heißt das etwas anderes, als den Betrug durch die Heimlichkeit
r. I¹, 682] rechtfertigen wollen? Und sollen wir die Unzufriedenheit und die Unordnung, die dadurch auf alle Weise hervorgebracht und unterhalten wird, auch nur in ihren äußeren Folgen angesehen, für nichts rechnen? Sehet da, m. Gel., dieses und alles ähnliche gehört mit unter das: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr!"

b: Verhältnis von Bürger und Gemeinwesen: man soll nicht den Betrug am Staat durch Wohltätigkeit beschönigen.

3 Und nun laßt mich nicht mehr fragen, ob wir so weit hin-
a aus sind über diese Ermahnung, als es auf den ersten Anblick [Pr. I², 662]
schien. Aber das laßt uns zu Herzen nehmen, daß der Apostel diese Ermahnung vor die Aufforderung zur Wohltätigkeit stellt, als ob er uns sagen wollte: Ehe ihr daran denkt, wohltätig zu sein [und] die Dürftigen zu unterstützen, seid zuvor gerecht; leget alle, auch die geheimste, Ungerechtigkeit ab, welche eben am meisten Dürftige macht! Ja, ich möchte noch mehr sagen, er wählt die geradesten, trockensten Worte, die ohne verlegene Beschämung gar nicht angehört werden könnten, als ob er sagen wollte: Einer Gesellschaft, aus welcher noch nicht alles Unrecht dieser Art verbannt ist, gereicht auch die freigebigste Wohltätigkeit nicht zur Ehre, sondern zur Schmach. Denn was sind solche Wohltätige anders als, wie der Erlöser sagt, übertünchte Gräber; die Höhle des Raubes soll mit einem glänzenden Schimmer geschmückt werden und mit heiligen Zeichen verziert, und nach jeder solchen heuchlerischen Tat kehrt der böse Geist mit erneuter Kraft zurück und freut sich seine Wohnung so betrügerisch geschmückt zu finden; das Gewissen, das eigne sowohl als das gemeinsame was wir die öffentliche Meinung nennen, soll beschwichtigt werden und irre geleitet, als ob das Böse ausgeglichen werden könne durch das gute Werk! Und was sind doch gewöhnlich die glänzendsten milden Gaben im Vergleich mit dem Reichtum, der auf ungerechtem Wege erworben ist? Ein kaum zu nennender Teil desselben! Und der da viele in Armut gebracht [oder wenigstens darin gelassen] hat, um selbst desto reicher zu werden — wieviel weniger gibt er immer, nicht nur dem innern Gehalt nach, sofern das Scherflein des Dürftigen mehr wert ist als das Pfund des Reichen, sondern wirklich auch dem äußeren Wert nach; wieviel

3. Anwendung.
a: Fehlt die Grundlage der Rechtschaffenheit, so ist die Wohltätigkeit nicht Ehre, sondern Schmach!

weniger, als die vielen zusammen genommen würden gegeben haben, hätte jener ihnen nur etwas mehr Raum gelassen, um sich frei zu bewegen!

Und daß nicht etwa jemand sage, gesetzt auch, es gebe b
einzelne unter uns, mit deren Wohltätigkeit es nicht viel besser stehe, so können wir übrigen uns das doch nicht zurechnen, und unsere Wohltätigkeit bleibt in Ehren! Denn so ist es nicht; vielmehr ist das das Wesen des christlichen Lebens,
Pr. I¹, 683] daß, wie alles Verdienst gemeinschaftlich ist, so auch alle Schuld. Sollte nicht jeder, der gern wohltätige Unternehmungen befördert, sich scheuen, die Opfer derer anzunehmen, deren Reichtum auf irgendeine Weise befleckt ist? Sollten sie sich nicht scheuen, demütige und fröhliche Geber in Gemeinschaft zu brin-
Pr. I², 663] gen mit verdächtigen Namen? Sollten wir uns nicht scheuen, den Dürftigen zu allem, was sie drückt, auch noch den Unsegen des ungerechten Gutes zuzuführen, das auch mitgeteilt nicht gedeihen kann? Ja, laßt uns auf alle Weise streng sein gegen jede Wohltätigkeit, die nicht die reinste und vorwurfsfreiste Gewissenhaftigkeit zur Grundlage hat! Wer da unrecht getan hat, der lege es zuvor ab, damit nicht seine Wohltätigkeit befleckt sei von seinem Unrecht! Hat er es aber abgelegt, dann möge er sagen: Und was ich unrecht erworben, das gebe ich zwiefältig den Armen!

II.

Nachdem wir uns also verständiget haben über den einzigen Grund, auf dem eine gottgefällige Wohltätigkeit erbaut werden kann: so laßt uns nun in dem Licht unseres Textes auch den falschen Schimmer betrachten, mit dem nur gar zu oft die christliche Wohltätigkeit umgeben wird, damit wir uns deshalb

b: Es ist die Aufgabe aller, die rechte Grundlage herzustellen!

Positives Resultat von Teil I: Rechtschaffenheit ist die Voraussetzung wahrer Wohltätigkeit!

II: Falsche Wertschätzung der Wohltätigkeit.

1 schämen. Was sagt der Apostel in unserm Text weiter? „Jeder arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, damit er habe,
a zu geben dem Dürftigen.“ Das klingt wahrlich gar nicht groß und prächtig, gar nicht als eine ganz besondere Tugend oder Seligkeit, wie doch gar oft die Wohltätigkeit, gewiß mehr zum Schaden als zum Nutzen [des gesamten christlichen Lebens] vorgestellt wird. Denn diese Worte sagen doch von ihr nichts mehr und nichts weniger, als daß sie das richtige Maß unserer Arbeit sei. So wenig wir uns nun der Arbeit, die wir mit unsern Händen schaffen, als sei sie etwas Großes und Herrliches, besonders zu rühmen pflegen: ebensowenig ist auch das etwas Großes, wenn wir das richtige Maß dieser Arbeit erfüllen; und weiter soll nach unserm Text die Wohltätigkeit nichts bedeuten.

b Die Meinung nämlich ist die. Eben weil der widrigen Umstände wegen, oder wenn besondere Unglücksfälle eintreten, gar mancher auch beim besten Willen nicht so viel mit seiner Arbeit schaffen kann, als er mit den Seinigen braucht: so tut jeder zu wenig, der nicht mehr erarbeiten will, als er selbst bedarf; sondern jeder soll bemüht sein, mehr zu schaffen, als er braucht, damit er etwas habe, jenen Unvermögenden mitzuteilen. Und daß nur dies das richtige Maß unserer Arbeit ist, wenigstens [Pr. I¹, 684] in dem Zustande des menschlichen Lebens, der damals schon bestand und jetzt auch noch — das kann wohl niemand leugnen. Denn wenn es uns gelingt, durch die Arbeit unserer Hände uns zu verschaffen, was zu unserm und der Unsrigen eigenen Leben gehört: so ist das freilich zunächst die Frucht unseres Fleißes; aber unser Fleiß vermag doch nur, uns dieses zu [Pr. I², 664]

1: Bedeutung der Wohltätigkeit: sie ist nicht etwas besonders Rühmenswertes sondern Pflicht. — Das richtige Maß unserer Arbeit.

a: Begriffsbestimmung;

b: Beweis: um den Unglücklichen helfen zu können, um die Grundlage unserer eigenen Arbeit, die bürgerliche Ordnung, aufrecht zu erhalten. — Selbstpflicht.

verschaffen unter Voraussetzung jener Leichtigkeit und Zuverlässigkeit des Verkehrs und der Mitteilung, die nur durch unsere bürgerliche Ordnung und die mannigfaltigsten öffentlichsten Sicherheitsanstalten möglich wird. Diese Anstalten also müssen erhalten werden; und schon dazu muß unser Fleiß, soll er nicht ganz vergeblich sein, mehr herbeischaffen, als wir selbst unmittelbar für uns selbst brauchen. Aber wenn der Armut nicht abgeholfen wird, wenn die Zahl der Dürftigen überhandnimmt: so wird gar bald die Sicherheit aller jener Verhältnisse, auf denen der Erfolg unseres Fleißes beruht, mehr oder weniger unmittelbar gefährdet werden. Indem wir also unserer Arbeit die Ausdehnung geben, daß wir auch etwas haben für die Dürftigen: so erfüllen wir nur das rechte Maß derselben in den von Gott angeordneten Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft; wir tun nichts, als was bei richtiger Berechnung dieser schon die Rücksicht auf unsern eigenen dauernden Vorteil uns auflegt. Da ist also nichts weiter besonders zu rühmen; sondern, wenn wir unterlassen haben, was uns hierin obliegt, so sind wir faule Knechte und haben uns vor der natürlichen Strafe zu fürchten; haben wir getan, was uns obliegt, haben wir uns bei steigender Not angestrengt, um immer mehr zu tun: so mögen wir uns [demütig] hinstellen; und wenn wir mit weichlichen Lobeserhebungen überhäuft werden, mögen wir in Wahrheit sagen, wir sind unnütze Knechte; denn wir haben nur das uns zugewiesene Maß menschlicher Arbeit erfüllt.

Indem nun der Apostel uns die Wohltätigkeit aus diesem 2
einfachen und schlichten Gesichtspunkt darstellt, zeichnet er uns auch den Umfang derselben so bestimmt, daß wir gestehen müssen: ebensowenig als sie ein besonderer Ruhm ist, ebensowenig schließt sie auch eine vorzügliche Seligkeit und Zufriedenheit in sich, die sich nur ausgezeichnet Beglückte ver-

2: Umfang der Wohltätigkeit; das Maß unserer Entfernung von der Dürftigkeit;

a schaffen können. Denn der Apostel führt die Wohltätigkeit bis dicht an die Grenzen der Dürftigkeit selbst hinab. Auch diejenigen, welche mit ihren Händen arbeiten müssen, sollen schaffen soviel sie können; nicht nur, um nicht selbst in die immer [Pr. I¹, 685
drückende Lage zu kommen, daß sie nur durch die Hilfe anderer bestehen können: sondern auch um selbst noch etwas denen zu geben, die schon in dieser Lage sind. Denn beides liegt nahe genug aneinander; wer gar nicht mehr mitteilen kann, der wird [Pr. I², 665
gar bald selbst der Mitteilung bedürfen. So ist denn die Wohltätigkeit, von dieser Seite angesehen, wiederum nichts anders als das Maß unserer Entfernung von der Dürftigkeit, weil die rechten Gegenstände der Wohltätigkeit diejenigen sind, die selbst nicht mehr wohltätig sein können; und also ist keine besondere Seligkeit darin zu setzen, daß, indem wir die Dürftigen erleichtern, wir fühlen, daß wir selbst nicht dürftig sind.

b Und bei allem Scheine von Ungleichheit, als ob diejenigen wenigstens, deren Wohltätigkeit ins große gehen kann, eine große Glückseligkeit voraus hätten, zeigt die genauere Betrachtung auch hier eine völlige Gleichheit. Derjenige, welcher unter ungünstigen Verhältnissen in das Leben eingetreten und auf eine niedrige Stufe in der Gesellschaft gestellt ist, sich aber treu an das Wort des Apostels hält und im Schweiß seines Angesichts so viel schafft, daß er nicht nur sich und die Seinigen ernährt, sondern, — wie wir es auch allen angehenden Eheleuten, die ihren christlichen Hausstand miteinander beginnen, bei ihrer Einsegnung vorhalten, — auch noch etwas, wie wenig es immer sei, erübriget, um es denen darzureichen, die ihr Leben unter noch drückenderen Verhältnissen führen müssen: der kann

a: sie ist nicht das Werk der Reichen allein: für jeden, der geben kann, ist die Wohltätigkeit nur ein Zeichen, daß er selbst nicht bedürftig ist;
b: der Reiche insbesondere gibt verhältnismäßig nicht mehr als der minder Bemittelte;

sich doch gewiß eines großen Erfolges seiner Gaben nicht rühmen — sie sind nichts, womit er vor der Welt glänzen kann; sie sind nur eine dankbare Bescheinigung darüber, daß ihn Gott wenigstens auf dieser Stufe erhalten hat, und ein frohes Zeichen, wobei er sich seiner treuen pflichtmäßigen Anstrengung erinnert. Derjenige hingegen, welchen Gott so reichlich gesegnet hat, daß er scheint so gut als gar nicht arbeiten zu dürfen, und sich also ganz dem höheren, geistigen Leben hingeben kann: der mag zwar sonst viel edle und reine Freuden voraus haben, und auch, was die Wohltätigkeit betrifft, hat er zwar [das voraus, daß er] gar viel zu verteilen [vermag] — aber es ist doch immer für den größeren Kreis, in den er gestellt ist, nicht mehr, als was jener in seinem kleineren bewirkt; nur daß, was er verteilt, für ihn nicht ein frohes Zeichen seiner Anstrengung ist: denn er verteilt nicht, was seine eigenen Hände geschafft haben, sondern was andere; er ist nur die Vorratskammer, in der sich aus einem größeren Bezirke sammelt, was unter die Dürftigen soll verteilt werden.

r. I¹, 686] Und wenn er, ich will nicht sagen die Glückseligkeit, aber c
das zufriedene Gefühl von jenem [emsigen und arbeitsamen Wohltätigen] teilen will, so muß er [nicht nur mehr geben, sondern noch] mehr tun als geben: er muß sich der Ausführung
r. I², 666] wohltätiger Unternehmungen, der beurteilenden Aufsicht über die zweckmäßige Verwaltung und Verteilung der Beisteuern anderer unterziehen; dann erst kann er sich denen gleichstellen, welche gearbeitet haben, damit sie vermöchten etwas mitzuteilen, und dann kann auch er Zufriedenheit empfinden für seine Mühe. Aber eine besondere Glückseligkeit ist ebensowenig dabei als ein besonderer Ruhm, sondern nur das wehmütige Gefühl, daß die vorzüglich Begünstigten in der Gesellschaft es

c: Gleichstellen dem minder Bemittelten in der Wohltätigkeit kann der Reiche sich erst dann, wenn er mehr tut als geben.

nur sein können auf Kosten anderer, und der Trost darüber, der darin liegt, daß sie, wie sie viel empfangen, auch den Lauf des Gebens reichlich und tätig befördern.

3 So laßt uns denn unsere christliche Wohltätigkeit von allem eiteln Gepränge frei halten; denn von dem falschen Schimmer von Ruhm und Glückseligkeit, womit sie oft wohlmeinend umgeben wird, bleibt bei näherer Betrachtung nichts übrig. Sie bleibt ein Werk der Not und gewissermaßen der Scham, wovon so wenig Aufhebens gemacht werden soll, als
a irgend die Sache gestattet. Zu schwelgen aber in süßlichen Empfindungen der Freude und Selbstbefriedigung, wenn sie imstande waren, durch milde Gaben die Not der Brüder zu lindern — das wollen wir denen überlassen, welchen es noch an der rechten Erkenntnis davon fehlt, daß der Mensch ebensowenig durch Werke der Not vor Gott gerecht werden kann als durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben, aus dem alle guten Werke hervorgehen müssen! Laßt uns nicht vergessen, daß unter die Hauptpunkte, gegen welche die Verbesserer der Kirche ihren heiligen Eifer richteten, vorzüglich auch gehörte jener eitle Ruhm guter Werke, aus welchem eine Menge von ihrem Umfange nach bewundernswürdigen Stiftungen der Wohltätigkeit hervorgegangen waren, die aber, wie ihnen nur ein verkehrter Sinn zum Grunde lag, auch nur ver-
b derblichen Wirkungen hervorbrachten. Denn die Menschen scheuten sich nicht mehr auf die Stufe der Dürftigkeit [aus eigner Schuld] hinabzusinken, weil sich ihnen dann ein Schatz öffnete, aus dem sie auf die bequemste Weise alle ihre Bedürfnisse befriedigen konnten. So entstand denn der Arme neben dem Reichen,

---

3: Folgen einer falschen Schätzung der Wohltätigkeit:
a: man verläßt den Mittelpunkt des evangelischen Glaubens,
b: man befördert die Dürftigkeit.

Positives Resultat des II. Teils: Pflichtgefühl ist die rechte Gemütsstimmung bei unserer Wohltätigkeit.

nicht nach dem Gesetz der göttlichen Ordnung, sondern nach dem der menschlichen Torheit; und etwas Ähnliches muß immer
Pr. I¹, 687] die Folge sein, wenn mit der Wohltätigkeit Gepränge getrieben wird und der Dürftige merkt, daß durch das Wohltun die Eitelkeit der Geber befriedigt wird. Darum, wenn wir wohl-
Pr. I², 667] tun, sollen wir es nicht ausrufen auf den Gassen, sondern unser Scherflein geben in demütiger Stille!

III.

Und nachdem wir unsere Wohltätigkeit auch auf diese rechte Gemütsstimmung zurückgeführt haben, ist uns nur noch übrig, daß wir nach Anleitung unseres Textes auch vor der falschen Ausübung der christlichen Wohltätigkeit warnen. Der Apostel nämlich sagt: Jeder arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, damit er habe, zu geben dem Dürftigen. Merket wohl, er sagt nicht, damit er gebe dem Dürftigen, sondern damit er habe zu geben. Geben dem Dürftigen soll der Einzelne nicht, sondern das soll die Gemeine. Wer mehr erwirbt in seinem Gewerbe, als er bedarf in seinem Hausstande, der gebe es der Gemeine, und die Gemeine verteile.

Glaubt nicht, daß ich das auf eine willkürliche Weise hinein- 1
künstle in unsern Text! Nein, sondern es war dies die ur- a
sprüngliche Ordnung in der christlichen Kirche, die also auch der Apostel, als er schrieb, gewiß im Sinne hatte. Alle der Wohltätigkeit bestimmten Ersparnisse wurden der Gemeine dargebracht, und die Gemeine wählte unter den zuverlässigen, kundigen Männern und Frauen, die auch über ihre Zeit

---

III: Falsche Ausübung der Wohltätigkeit.
1: Die Gemeinschaft soll sie ausüben, nicht der einzelne.
a: Vorteile für die Schätzung der Wohltätigkeit (vgl. Teil II)
beim Geber keine Eitelkeit,
beim Empfänger kein drückendes Gefühl;

genugsam schalten konnten, die Verteiler der gemeinsamen Gaben. Das war eine gute und schöne Ordnung, die man nicht hätte verlassen sollen! Denn der Geber konnte bei weitem nicht so leicht verführt werden zu einer verderblichen Eitelkeit. Wie nämlich der Mensch nicht leicht selbstgefällig wird, wenn er sich mit dem Gesetz vergleicht, weil sich dem jeder zu tief untergeordnet fühlt; sondern, wenn er sich mit dem und jenem einzelnen vergleicht und sagen kann: „Ich danke Gott, daß ich nicht bin wie dieser", dann gefällt er sich selbst — ebenso erhebt sich nicht leicht einer wegen dessen, was er dem Ganzen, was er der Gemeine darbringt, weil doch jeder fühlt, daß er sich dieser ganz und gar schuldig ist; sondern wenn er die einzelnen Menschen vor sich wandeln sieht, von denen er sagen kann: Dem habe ich so und dem so geholfen, dann erhebt er sich. Dies kann aber nie geschehen, wenn alle Gaben der Gemeine dargebracht und von dieser verteilt werden; sondern da geht es in der Tat wie der Erlöser will, daß die Rechte nicht wissen soll, was die Linke getan. Denn das Vergessen dessen, was wir selbst getan haben, kann ja niemand gebieten: wie denn, was einer vergessen wollte, er am wenigsten vergessen würde; wenn aber alle Gaben der Gemeine dargebracht werden und diese [dann sie] verteilt, so weiß keiner, was aus seiner Gabe geworden ist; keiner hat einen bestimmten Erfolg hervorgebracht, dessen er sich rühmen könnte, sondern alle können sich nur gemeinschaftlich des gemeinsamen Werkes freuen. — Aber auch für die Empfangenden war besser gesorgt auf jene Weise. Denn es ist ja ein viel peinlicheres Gefühl, Rettung und Hilfe einem einzelnen zu verdanken und sich sonach abhängig fühlen von einem glücklichen Zusammentreffen, einem hilfreichen Zufall, einer günstigen Gemütsstimmung. Der Gemeine ist sich doch jeder ganz schuldig, und es kann keinem drückend sein, von denselben vereinten Kräften auch das Leibliche zu empfangen, denen er ohnedies alles Geistige verdankt.

[Pr. I¹, 688

[Pr. I², 668

Wie es nun zugegangen ist, daß diese Ordnung aufgehört b hat, so daß die Wohltätigkeit der christlichen Gemeine nur noch ein dürftiges Schattenbild geblieben ist, das an den meisten Orten mehr zum Schein besteht, als daß es in irgend einem Verhältnis stände mit den Bedürfnissen der leidenden Gemeingenossen, die wesentliche Unterstützung der Dürftigen aber ganz von den unzusammenhängenden Erweisungen einzelner abhängig wurde: das können wir hier wohl nicht auseinandersetzen, desto leichter aber uns überzeugen, daß es so nicht gut ist, sondern daß dieses ebenso gewiß eine falsche Ausübung der Wohltätigkeit ist, als es der Anweisung des Apostels in unserm Text zuwiderläuft. Denn wie kann der einzelne, wenn er genötigt ist, seine milden Gaben selbst an den Mann zu bringen, das gute Gewissen einer richtigen Anwendung bewahren, da er nie imstande ist, die einzelnen Ansprüche, die zufällig an ihn gemacht werden, mit der Summe des Übels zu vergleichen, dem überhaupt abgeholfen werden soll? Weil nun keiner ein richtiges Maß hat, so schwanken alle, mehr oder weniger, zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern. Der eine, von seinen Geschäften gedrängt, vom weichherzigen Gefühl überwältigt, weiß keine bessere Regel, als den zu befriedigen, der ihm jedesmal in den Weg kommt — und so wird er leicht hintergangen. Der andere, gewohnt überall strenge Rechenschaft zu geben und zu fordern, mißtrauisch gemacht durch kränkende Erfahrungen, bekannt mit der Unwahrhaftigkeit derer, die Hilfe bedürfen, weiset manchen, der nur mit gerechten Seufzern zurückgeht, von sich, weil er sich fürchtet, von Unwürdigen gemißbraucht zu werden und gern überall bei dem Würdigsten anfangen möchte. Ist nicht jenes unverständig und schwach, und dieses hart und gefühllos? Neigt sich nicht jeder in den Erweisungen seiner

b: Vorteile für die praktische Ausübung der Wohltätigkeit;
beim Geber wird das richtige Maß eingehalten,
beim Empfänger wird die Ehrfurcht bewahrt;

Wohltätigkeit, bald auf die eine, bald auf die andere Seite? Und können wir das für die richtige Ausübung einer christlichen Pflicht halten, was, genau betrachtet, immer nur als ein gemäßigter Fehler erscheint? — Daher sind dann auch die Fehler leicht zu begreifen, die sich bei den Hilfsbedürftigen so häufig finden und über die wir so viele Klagen hören. Sie entstehen aus den Fehlern der Helfenden, oder werden wenigstens durch sie genährt. Denn unsere Wohltätigkeit, wenn sich jene Schwächen darin offenbaren, kann nicht den reinen Eindruck einer reinen christlichen Tugend machen; es fehlt also die Ehrfurcht, welche am sichersten alle Mißbräuche zurückhält, und so halten jene sich denn berechtigt, die Schwächen, die wir ihnen zeigen, so gut es geht, zu ihrem Vorteil zu benutzen. Ist aber die Seele nicht mehr als der Leib? Wenn durch das Wohltun sittliche Schwachheiten, ja gröbere Sünden unterhalten und fortgepflanzt werden, wird dann nicht mehr geschadet, als geholfen wird? Nun aber sind diese nachteiligen Folgen unvermeidlich, wo das meiste in dieser Sache auf der unzusammenhängenden und ungeordneten Wohltätigkeit der einzelnen beruht, und deshalb ist diese immer verwerflich; und jeder unter uns sollte gern der eiteln Freude, seine Gaben selbst zu verteilen und sich an den Früchten derselben zu freuen, entsagen, damit die Wohltätigkeit wieder ein gemeinsames Werk werde! [Pr. I¹, 689; I², 669]

2 Dieses ist sie nun freilich größtenteils, sowohl bei uns als in andern christlichen Ländern und Orten, schon wieder geworden; aber ich darf mich nicht scheuen, hier meine Meinung darüber auszusprechen: auch dieses nicht auf die rechte Art!

a Wie man nämlich bemerken mußte, daß bei jener falschen Ausübung der Wohltätigkeit mehr Mißbräuche genährt wurden, als

2: Die kirchliche Gemeinschaft soll sie ausüben nicht die bürgerliche,
a: Entstehung der heutigen Praxis;

daß der Dürftigkeit wirklich wäre gesteuert worden, und man es nicht gleichgültig ansehen konnte, daß treue und wohlmeinende Glieder des Ganzen ihre Hilfsmittel vergeblich verschwendeten, unnütze und faule aber im Vertrauen darauf ein unwürdiges Leben hinschleppten: so nahm sich endlich die Obrigkeit der Sache an, und die Verteilung der Wohltätigkeit ward eine Angelegenheit des weltlichen Regiments in seinen verschiedenen Verzweigungen, wie sie früher eine Sache der kirchlichen Gemeine war. Diese Veränderung nun ist meines Erachtens nicht der Punkt, auf dem wir stehen bleiben sollen; sie ist nicht etwas, dessen wir uns rühmen könnten, sondern auch ihrer müssen
Pr. I¹, 690] wir uns noch in mancher Hinsicht schämen.

Denn es ist schon schlimm genug, daß der gute Wille der b
Pr. I², 670] einzelnen [welche Gelegenheit haben, verborgenes Elend wahrzunehmen, in seinen Mitteilungen] durch ein äußeres Gesetz gebunden wird, da sich [gute Wünsche und Vorschläge gegen die], welche das Amt der Verteilung haben, wenn sie dies kraft eines bürgerlichen Ansehens und obrigkeitlichen Auftrages verwalten, nicht so leicht ungezwungen mitteilen lassen, als wenn es Beauftragte der kirchlichen Gemeine sind, denen sich weit leichter und herzlicher jeder mitteilen wird, der gern einem Hilfsbedürftigen will geholfen wissen. Noch übler aber ist es, daß, wie die Sachen einmal stehen, alles was im Namen der Obrigkeit in dieser Art geschieht, ein weitläuftiges Geschäft wird, wo dem Vertrauen wenig oder nichts kann eingeräumt werden; sondern den strengsten Formen muß man genügen, die genaueste Nachweisung muß überall möglich sein, zur pünktlichsten Rechenschaft alles im voraus angelegt und bereitet wer-

b: es ist nicht zweckmäßig, wenn die bürgerliche Gemeinde die Wohltätigkeit ausübt,
wegen der Mitwirkung der Helfenden,
wegen der weitläuftigen Form der Gemeindearmenpflege;

den. Denn daß auf diesem Wege manches Wohltätige und Heilsame gar sehr erschwert, ja oft lieber unterlassen wird, und daß das gemütliche Vertrauen, welches wir als christliche Gemeinglieder jeder den Bevollmächtigten seiner Gemeine so gern schenkten, und welches mit Gottes Hilfe die Erfahrung immer rechtfertigen würde, in diesen Angelegenheiten der christlichen Wohltätigkeit schneller und vollständiger zum Ziel führte: das möchte wohl niemand leugnen wollen. Darum ist auch diese Veränderung noch nicht das Rechte, dessen wir uns rühmen können.

c Weswegen ich aber meine, daß wir uns ihrer sogar zu schämen haben, das ist dieses. Ich denke nämlich, das allgemeine Gefühl, daß die Wohltätigkeit wieder müsse ein gemeinsames Werk werden, würde gleich die rechte Wendung genommen haben, diese Sache auf ihre ursprüngliche Gestalt in der christlichen Kirche zurückzuführen, und die Obrigkeit würde gar nicht geeilt haben, sie zu der ihrigen zu machen: wenn nur die christlichen Gemeinen da und sichtbar gewesen wären, wenn sie nur hätten hervortreten können als frische und lebendige Wesen, bekannt und bewährt dafür, daß sie wohl fähig wären, etwas Bedeutendes tüchtig auszuführen. Daß nun die christlichen Gemeinen als Vereinigung der Christen selbst untereinander zu allem, was sich auf die Angelegenheiten unseres Glaubens und des christlichen Lebens bezieht, großenteils — denn die rühmlichen Ausnahmen sind uns wohl allen bekannt — so gut als [Pr. I², 691] verschwunden gewesen sind seit langer Zeit hier und an vielen andern Orten; daß das kirchliche Leben so fast gänzlich von [Pr. I², 671] dem bürgerlichen hat können verschlungen werden bei uns, da es doch anderer Orten noch blüht: das, meine ich, muß ein Gegenstand der Scham für uns sein.

---

c: es ist beschämend für die kirchliche Gemeinschaft — ein Zeichen ihrer Ohnmacht.

Wenn nun dieses zum Teil wenigstens die Schuld eines frü- 3
heren Geschlechtes ist, so mögen wir uns desto mehr freuen, daß wir mit Gottes Hilfe berufen sind, sie abzulösen. Denn es steht uns ja bevor, der Versuch wenigstens, unsere kirchliche Verbindung wieder enger zusammenzuziehen. Nicht lange hoffentlich, so werden die Hausväter unserer Kirchgemeinden aufgefordert werden, sich zu versammeln, um diejenigen aus ihrer Mitte zu bestimmen, denen sie am liebsten mit uns Lehrern ihr Vertrauen schenken wollen in allen kirchlichen Angelegenheiten. Möge dann auch bald des Armenwesens in christlicher Liebe gedacht werden! Mögen diese kirchlichen Vereine, wenn sie erst bestehen, sich immer mehr so gestalten, daß auch die Obrigkeit es bald am zweckmäßigsten finde, die Sorge für die Dürftigen in die Hände zurückzugeben, in denen sie sich in der Christenheit ursprünglich befand. Dann würde am sichersten unsere Wohltätigkeit, nicht nur von aller Untugend und Eitelkeit, die sich so leicht beimischt, frei bleiben, sondern auch ihre Ausübung auf mancherlei Weise mehr gesichert und erleichtert werden. Und jedem christlichen Hauswesen wird dann auch die Sorge geheiliget werden, vom Überflüssigen abzutun, damit wir desto mehr haben, was wir der Gemeine darbringen können als ein Opfer der Liebe und Dankbarkeit, damit sie, von der am liebsten auch jeder das Leibliche empfängt, es darreiche den Dürftigen!

So führt uns denn auf allen Seiten die Betrachtung alles dessen, was zur christlichen Gottseligkeit im Hausstande gehört, auf den Zusammenhang jedes Hauswesens mit der Gemeine zurück. Wie wir sahen, daß glücklicher Anfang und gottgefälliger

3: Die kirchliche Gemeinschaft kann die Armenpflege gerade jetzt wieder übernehmen: Aussicht auf Einführung der Presbyterialverfassung.

Schluß der Predigt und der ganzen Reihe: Vollkommenheit des christlichen Hauswesens nur in der Verbindung des einzelnen mit dem Ganzen! Das christliche Haus fühle sich als Teil der christlichen Gemeinde!

Fortgang des Ehestandes darauf vorzüglich beruhe, daß der Segen der christlichen Gemeine in rechtem, vollen Maß darin walte; und [ebenso] die Erziehung der Kinder darauf, daß sie zu Gliedern der Gemeine des Herrn gebildet werden; wie wir sahen, daß die Verhältnisse aller Glieder des christlichen Hauswesens nur [ungetrübt] bestehen können, wenn alle sich ansehen als Knechte und Freigelassene unseres Herrn: ebenso führt uns auch dies Letzte und gleichsam Äußerlichste im christlichen Hausstande zu derselben Betrachtung zurück, daß auch in der Ausübung der christlichen Wohltätigkeit keine Reinheit und Vollkommenheit zu finden ist, als nur in der lebendigen Verbindung jedes einzelnen mit dem Ganzen. Laßt uns also hier, wo wir als Brüder und Schwestern in dem einen Herrn und Meister erscheinen, hier, wo der Tisch seines Mahles mit den heiligen Zeichen seiner Gemeinschaft unter uns aufgerichtet ist, immer aufs neue uns dazu vereinigen, daß jeder an seinem Ort im Hauswesen nicht sich allein, sondern der Gemeine des Herrn lebe, dem wir alle zur Ehre leben sollen und zur Freude, und welchem samt seinem und unserm himmlischen Vater sei Ehre und Preis durch seinen heiligen Geist! Amen. [Pr. I¹, 692 I², 672

Zur Pädagogik.

1813.

(Manuskript Schleiermachers, angefangen den 8. November 1813,
geschlossen den 23. März 1814,
mit Ergänzungen aus Vorlesungen 1820/21 und 1826.)

[S. W. III, 9]

Erste Stunde. [III,9, 585]

Man will die Pädagogik aus dem akademischen Zyklus ausschließen. Man hat recht, wenn man sie auf die Praxis eines näheren oder entfernteren Bedürfnisses bezieht. Nicht die ganze Praxis, zu der sie die Theorie ist, schließt sich an die Wissenschaft an, sondern nur die Tradition der Wissenschaft, die davon nur ein kleiner Teil ist. Hierzu gibt es mittelbare Vorübungsanstalten wie so viele ähnliche, die die rein akademische Methode mit dem praktischen Leben verbinden, teils auf der Universität, besser nach derselben. Ohne solche Übungsanstalten kann die Pädagogik als bloße Technik nichts helfen.

Es gibt aber einen ganz anderen Gesichtspunkt. Sie ist eine von der Sittenlehre ausgehende Disziplin, von dieser abhängig auf der einen Seite, ihre Realität selbst begründend auf der anderen. Denn wenn die großen sittlichen Formen sich nicht von einer Generation auf die andere in ihrem Wesen erhielten, so wäre das in der Sittenlehre Dargestellte nichts in sich selbst Reales. Nun läßt sich aber zeigen, daß der einzelne Mensch durch sich allein, aus dem lebendigen Zusammenhange mit anderen herausgerissen, auf das Niveau mit ihnen nicht käme, also Staat usw. verfielen. Es zeigt die Erfahrung, daß er durch die Einwirkung anderer dahin kommt. Diese Einwirkung als dieses leistend muß aber als eine zugleich gesetzmäßige und natürliche [III,9, 586] nachgewiesen werden, und das ist das Objekt der Pädagogik.

[III,9, 10] Vorl. 1826.[1]) Die Szenen, welche die Geschichte uns von einzelnen sehr frühzeitig aus der Gesellschaft entfernten Menschen vorführt, sagen aus, daß durch dies Isolieren die Vernunftbildung sehr zurückgehalten worden ist. Ist auch auf solche einzelne Fälle nicht ein besonderer Wert zu legen, und bedürfte es in dieser Beziehung noch genauerer Beobachtung: so müssen wir doch behaupten, nicht nur, daß jede folgende Generation hinter der früheren sehr zurückbleiben würde, wenn die Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere fehlte, sondern auch, daß jede Generation von vorn anfangen müßte, und etwas tun, was vorher schon getan wäre; und es könnte von der Entwicklung des Menschengeschlechts keine Rede sein. Zwar muß jeder einzelne Mensch von vorn anfangen; es kommt aber darauf an, wie bald er dahin gebracht wird, auf die Förderung des menschlichen Berufes auf Erden mit einwirken zu können; je mehr dies beschleunigt wird, desto mehr werden die Kräfte zur Entwicklung [III,9, 11] des Geistes erregt. Dies aber schließt sich schon ganz an die allgemeine sittliche Aufgabe; es ist das Einwirken auf das jüngere Geschlecht ein Teil der sittlichen Aufgabe, also ein rein ethischer Gegenstand. Je weniger wir diese beschleunigende Einwirkung — wobei aber nicht gesagt sein soll, daß sie bloß eine beschleunigende sei — als etwas Geringfügiges ansehen können, und je weniger geringfügig sie ist, je mehr Geistiges schon in der älteren Generation realisiert ist: desto weniger dürfen wir auch diese Einwirkung dem Zufall überlassen. Somit steht die Theorie der Erziehung in genauer Beziehung zur Ethik, und ist eine an dieselbe sich anschließende Kunstlehre.

[III,9, 586] So als eine aus der Ethik hervorgehende Disziplin muß sie die Ethik voraussetzen. In meinem System der Ethik läßt sich ihr Ort nachweisen und damit zugleich die wesentlichsten Formeln zur Lösung ihrer Aufgabe. Mit diesem System kann ich aber die Bekanntschaft nicht voraussetzen. Dem legitimen Anfang muß also ein anderer substituiert werden: das Ausgehen vom populären Begriff, um allmählich zu einer Erklärung zu gelangen.

[1] Wenn nicht besonders bezeichnet, sind im folgenden auch alle Einfügungen aus Vorlesungen 1826. (Br.)

Erziehung ist die Einleitung und Fortführung des Entwicklungsprozesses des einzelnen durch äußere Einwirkung. Auf diese Weise aber würde auch der Staat als solcher erziehen, und jeder gute Freund, und der Mensch würde bis ans Ende seines Lebens erzogen. Also bestimmter: durch Einwirkung einzelner (nicht ganzer Massen) und bis zur bürgerlichen Selbständigkeit, die nun freilich in verschiedener Beziehung wieder überall verschieden bestimmt ist, so daß man zu keiner vollständigen Begrenzung gelangt. [Eben dahin wären wir gekommen, wenn wir gleich gesagt hätten, die Einwirkung welche vom elterlichen Verhältnis ausgeht.]

In dieser Erklärung ist aber nichts Reales, was zum Prinzip dienen kann; es muß noch hinein, worauf die Einwirkung gerichtet werden soll. Denn wenn man fragt, wie macht man den Menschen herrschsüchtig oder geizig? so sollen wir keine Antwort darauf haben in unserer Pädagogik. Hier müssen wir nun ebenfalls vorläufig an die populären Begriffe von Tugend, sittlicher und intellektueller Vollkommenheit appelieren. Aber auch so fehlt uns noch, wenn wir auf den Begriff der Entwicklung zurückgehen, ob aus jedem alles soll und kann entwickelt werden, oder ob und in welchem Verhältnis nur einiges.

Zweite Stunde. [III,9, 587]

Einige nämlich glauben an eine Beschränktheit der Pädagogik durch die Natur, daß manchen Menschen manche Anlagen, einzelne Talente fehlen. Andere glauben an eine Allmacht der Pädagogik, daß man alles hervorrufen könne, wenn man es recht anfinge. Das erste führt auf eine reine Passivität. Denn wenn nichts gelingt als was den Naturbedingungen analog ist: so darf man auch nichts anderes unternehmen, muß also die Natur erst erkannt haben, oder alles ist Geratewohl; erkannt

aber kann man sie nicht eher haben, als bis die Zeit der pädagogischen Bildsamkeit vorüber ist. Das andere führt zu unbedingter Willkür, also eben deshalb auch zur Passivität. Denn wenn doch der Zögling selbst Zweck ist: so kann, wenn es keinen inneren Bestimmungsgrund gibt, was man aus ihm machen soll, der Grund nur sein Äußeres sein, d. h. seine Schicksale und Verhältnisse; wenn diese aber da sind, ist die Zeit auch vorüber. Soll es eine Pädagogik geben, so muß es also eine diese beiden Extreme bindende Bestimmung geben, die auch anderwärts herkommen muß.

Es sind also im voraus zwei feste Punkte zu suchen, das ethische Ziel und die physische Voraussetzung, was soll aus dem Menschen werden? und was ist der Mensch schon? Letztere ist dieselbe, die auch der Ethik zum Grunde liegt.

Von dieser Untersuchung sind noch folgende Fragen zu beantworten. Erstens. Gibt es eine allgemeingültige Pädagogik? Ich verneine; wie den Staat und die Philosophie. Sie wäre sonst die Kunst aller Künste, und statt aller anderen Künste und Wissenschaften, und alles würde durch sie, da doch das allgemeine von dem einzelnen nicht mehr abhängen kann als dieses von jenem.

[III,9, 30] Kreis für die Anwendbarkeit der Pädagogik.

Wir können, um diesen zu finden, mehrere Wege einschlagen. Da es hier nur darauf ankommt, das Verfahren zu entwickeln: so wollen wir uns nur an einen Punkt halten. Unsere Theorie ist auf jeden Fall eine solche, die nicht anders als durch die Sprache mitgeteilt werden kann, nicht durch mathematische Zeichen. Somit ist sie schon an das Gebiet einer Sprache gebunden und auf andere Sprachgebiete nicht eben so anwendbar. Jede einzelne Lehre würde schon nicht mehr ganz denselben Wert haben in dem Gebiet einer anderen Sprache, indem keine Sprache vollkommen in einer anderen aufgeht, und

selbst jede Übertragung aus einer Sprache in die andere nur einen approximativen Wert hat. Nun ist das Gebiet der Sprache und Volkstümlichkeit eins und dasselbe; und so können wir sagen, daß jede Erziehungslehre, sobald sie anwendbar sein soll, sich nur in dem Gebiet einer Nationalität festsetzen könne. Hiermit haben wir schon zugleich etwas anderes bestimmt, wovon wir noch nicht wissen, ob wir es werden behaupten dürfen. Wenn wir nämlich sagen, wir wollen die bestimmte Nationalität zum Grunde legen: so liegt darin indirekterweise, daß durch unsere Theorie das Gebiet der Nationalität so würde ausgefüllt werden, wie wir es gefunden haben. Betrachten wir das menschliche Leben im großen in Rücksicht auf die verschiedenen Gebiete der Nationalitäten: so finden wir einen beständigen Wechsel. Auf niederer Stufe sind die Völker mehr in sich abgeschlossen, anfangs in kleineren Massen, dann in größeren; aber immer so, daß sie alles, was ihrer Nationalität nicht eignet, von sich fern halten und ausstoßen. Einen solchen Zustand in unsere Theorie aufzunehmen, würden wir uns doch wohl schwerlich entschließen können. Es müßte dann jedenfalls in unserer Erziehungskunst liegen, die künftige Generation so zu bilden, daß die Anhänglichkeit an die Nationalität nicht zugleich Feindschaftlichkeit gegen alles außer derselben wäre. Dann würde aber eben die Theorie über die gerade so bestimmte in sich abgeschlossene Nationalität hinausgehen. — Sagen wir, bei reiferer Entwicklung bildet das Nationale allerdings noch einen Kreis, aber das allgemeine Menschengefühl erwacht, und es tritt das engherzige Festhalten zurück, indem das Fremde nicht mehr unmittelbar Feindschaft hervorruft: so dürfen wir doch nicht vergessen, daß bei größeren Nationen die größten Verschiedenheiten in ihnen selbst sich finden. Ein Teil oder ein Stand trägt noch den größten nationalen Haß in sich, sieht das Fremde feindselig an, während andere Massen oder Stände in demselben Volk die eigene Nationalität gering achten, so daß sie sogar der fremden Sprache sich bedienen, welche bequemer ist zu ihrem Verkehr mit den fremden Völkern. So ist das allgemein Menschliche überwiegend über das Volkstümliche. Unsere obige Bemerkung, daß die Theorie der Erziehung auf die Nationalität sich gründe, ist also auch nicht ausreichend. Denn wenn die Erziehung [III,9, 31]

ihre Grenzen innerhalb der Nationalität haben soll: so muß erst entschieden werden, ob die Theorie für die verschiedenen Massen in der Gesellschaft selbst verschieden sein soll und für jede passend: oder ob sie dahin arbeiten soll, daß diese Gegensätze der Volkstümlichkeit immer mehr verschwinden, und daß die beiden Extreme, entweder alle zum Nationalhaß zurückzuführen oder alle zum allgemeinen Menschengefühl, ausgeglichen werden.

[III,9, 587] Zweitens. Ist die Pädagogik empirisch oder spekulativ? Viel Herrliches aus der bloßen Beobachtung (Levana), aber es entbehrt der Form. Das Spekulative gibt nur Fachwerk, um die Tat oder die Beobachtung hineinzulegen. Sie oszilliert nach beiden Seiten. Unsere muß mehr spekulativ sein.

[III,9, 588]

Dritte Stunde.

Auffindung des ersten festen Punktes: Wie wird der Mensch gegeben; also, wie findet ihn die Pädagogik — setzt voraus, wann die Pädagogik anfange. Die Erziehung entwickelt sich selbst erst allmählich. Sie ist nur möglich als technische, insofern ein Zusammenhang von Mittel und Zweck zu konstruieren ist, also als der Gegenstand gegeben und bekannt ist. Sie entwickelt sich also gleichmäßig mit dem natürlichen Entwicklungsprozeß. Dieser geht von der Geburt an; verschiedene Behandlungsweisen haben anerkannt verschiedene Wirkungen auf die Entwicklung des Organismus. Man kann diese Wirkungen nicht einmal als zur physischen Erziehung gehörig der intellektuellen entgegensetzen; denn Sinne sind Bedingung alles Wahrnehmens, und Muskeln Bedingung alles Handelns. Vor der Geburt sind zwar auch Einwirkungen, aber keine technischen. Wir wissen nicht, wie die Stimmungen der Mutter auf die Gemütsart des Kindes wirken, und es kann keine andere Regel gegeben werden, als daß alle Einwirkungen auf das Kind nur mögen Resultate eines pflichtmäßigen Handelns sein. Dasselbe gilt von allem, was an dem Kinde noch nicht bekannt sein kann.

Zur Hauptfrage. Daß jedes einzelne ein Allgemeines und Besonderes zugleich ist, ist allgemeines Gesetz aller Erscheinung. Auf den Menschen ohnerachtet der Einheit und Identität der Gattung auch anwendbar. Mittelbestimmungen also zwischen der menschlichen Natur und dem einzelnen 1. die Rassen; 2. die Nationalität. Beides hier nicht als mehr und minder edel, sondern als verschiedene Modifikation. Nationen schon mehr intellektuell verschieden. Idee des Nationalcharakters. Weiter herab Stämme, Familieneigenheiten. — Jeder einzelne ist ein Individuum, das Gemeinschaftliche aller seiner Momente ist ein Innerliches, wogegen wir die einzelne Bestimmtheit des Tieres nur als Produkt der Relationen ansehen. — Die Frage, worin besteht die völlige Bestimmtheit des einzelnen? scheint in die Abgründe der Psychologie zu führen.

Versuchen wir eine [III,9, 694]

Bestimmung der Eigentümlichkeit Vorl. 1820/21.

zu geben. Es ist hierbei die Psychologie, Anthropologie, vorauszusetzen. Da aber noch kein System dieser Wissenschaft klassisch geworden, wir auch unmöglich eine ganze Psychologie sogleich machen können: so wollen wir nur instinktartig diejenigen Hauptpunkte hervorheben, welche auf unsere Frage die unmittelbarste Beziehung haben. Erstens. Auch in dem einzelnen Menschen finden wir den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Der einzelne entsteht als ein Besonderer aus dem Allgemeinen. Das einzelne Wesen entsteht durch den Akt der Zeugung; in diesem ist eine ursprüngliche Differenz aufgehoben. Aber die Erzeugung ist nie der Willkür eines oder beider Teile unterworfen; also liegt sie jenseit des Willens. Die Zeugung ist nur eine besondere Veranlassung, in ihr ist die reproduzierende Kraft der Gattung, wodurch das einzelne Wesen hervorgebracht wird; aus diesem Allgemeinen geht der Besondere hervor, bestimmbar durch jede Einwirkung der menschlichen und [III,9, 695]
äußeren Natur. Aber ein einzelnes Wesen ist der Mensch nur als ein Agens; und dies konstituiert eine der vorigen entgegengesetzte Seite. Durch das Allgemeine ist der Mensch entstanden, bestimmt; aber er steht in bestimmender Rückwirkung auf das,

was auf ihn bestimmend einwirkt. Dies ist der Gegensatz, den man durch die Ausdrücke Rezeptivität und Spontaneität bezeichnet. In jedem Augenblick des menschlichen Lebens ist beides zusammen, weil beides zusammen das menschliche Leben konstituiert. Nichts ist einerseits reine Einwirkung auf den Menschen, so daß er sich nur leidend verhielte; denn ein solcher Zustand wäre außerhalb des Lebens: sondern jede Einwirkung ist mit einer Gegenwirkung oder Mitwirkung verbunden. Aber andererseits ist die freieste eigenste Tat des Menschen ebenso gebunden an das andere Glied des Gegensatzes. Ja auch in den Fällen, wo wir weder eine bestimmte Tätigkeit des Menschen, noch die auf ihn einwirkende Tätigkeit anderer, oder Einwirkungen äußerer Umstände nachweisen können, bei dem, was so frei erscheint, daß sich der Mensch diese Freiheit kaum als sein Eigentum denken kann, wie jede plötzliche Zusammenstellung von Gedanken dafür ein Beispiel ist, sind die beiden Glieder des Gegensatzes gebunden. Der Gegensatz ist nur in der Abstraktion, in der Wirklichkeit hingegen ist beides ineinander. Nun ist aber in Beziehung auf diesen Gegensatz in der menschlichen Natur ein verschiedenes Verhältnis angelegt. Bei manchen stehen die Endpunkte auseinander; je größer die Wechselwirkung ist, desto reicher ist das Leben; sonst ist es arm. Je ärmer aber das Leben ist, desto weniger Differenzen. Schon hierin liegt ein unendlicher Reichtum von Verschiedenheiten unter den Men-
[III,9, 696] schen, und die größte Mannigfaltigkeit der Eigentümlichkeiten fassen wir zusammen unter diesen richtig verstandenen Gegensatz des Übergewichts von einem dieser Faktoren über den anderen. Zweitens. Der andere Hauptpunkt ist dieser. Das menschliche Leben ist in seiner Erscheinung an sich, und insofern es Gegenstand der Erziehung ist, ein zeitliches und sukzessives. Die Einheit der inneren lebendigen Kraft offenbart sich immer nur in einer Sukzession von Äußerungen. Diese Sukzession kann sehr verschieden sein, gleichförmig und ungleichförmig. Wir wollen dies mit dem vorigen in Verbindung bringen. Wenn wir den einzelnen ansehen als Identität des Allgemeinen und Besonderen: so ist diese auch in jeder Lebensäußerung und in jedem Lebensmoment, z. B. im Denken, Vorstellen, Erkennen; das Vorgestellte kann von dem Besonderen ins Allgemeine gesteigert, vom Allgemeinen ins Besondere zusammengezogen werden. Gehen wir nun davon aus, daß in jedem Moment jene

Identität stattfindet in besonderer Wechselwirkung; nehmen wir hinzu, daß ein Moment auf den anderen folgt: so gewinnen wir eine Differenz in der Sukzession der Momente. Sie kann ungleichförmig sein, je nachdem das Allgemeine oder Besondere vorwaltet; sie kann aber auch gleichförmig sein, je nachdem in dem einzelnen Moment beides gleichförmig ist. Die ersteren sind die Fruchtbarsten, letztere die Gewöhnlichsten. Aus beiden ist das Leben zusammengesetzt. Aber jedes Leben kann nun auch ein verschiedenes Verhältnis dieser Differenzen haben. Wie wesentlich die daraus hervorgehenden Differenzen sind, wird klarer werden, wenn wir auf die Temperamente hindeuten. Diese stehen in unmittelbarer Beziehung zu der Wechselwirkung von Rezeptivität und Spontaneität, und zu der Verschiedenheit der Sukzession der Momente. Die gewöhnliche Terminologie ist hier mangelhaft. Sie müssen sich in ihrer Quadruplizität paaren, um einander gegenüber zu treten. Bei dem phlegmatischen und sanguinischen Temperament, den anderen gegenüber gestellt, ist die Gleichförmigkeit der Sukzession vorherrschend; bei dem melancholischen und cholerischen denken wir uns die größte Differenz der Momente. Beim cholerischen Menschen [III,9, 697] kann ein Eindruck, der ganz etwas Besonderes ist, ein ganz Allgemeines werden; auf entgegengesetzte Art dasselbe beim melancholischen. In Beziehung auf Rezeptivität und Spontaneität verbinden sich die Temperamente auf entgegengesetzte Weise. Das phlegmatische und cholerische Temperament haben die überwiegende Spontaneität: denn der Phlegmatische wird nicht leicht durch einen Eindruck in einer begonnenen Tätigkeit gestört; und cholerisch ist ein solcher, in welchem ein jeder Moment, der aus einem Besonderen ein Allgemeines geworden ist, in die Tätigkeit ausgeht, sich aber nicht im Innern abschließt wie beim melancholischen und sanguinischen. In diesen beiden ist ein Übergewicht der Rezeptivität; sie unterwerfen sich jedem Eindruck. Diese Kombinationen der Gegensätze sind allgemeine Typen für die besonderen Erscheinungen des menschlichen Lebens, worunter wir diese subsumieren; es sind allgemeine Örter für die Verschiedenheiten der Menschen, diese aber nicht selbst. Drittens. Sowie die Totalität, in der der Mensch lebt, ein Mannigfaltiges ist, so muß diese auch auf ihn als ein Mannigfaltiges einwirken; und insofern sich seine Tätigkeit auf diese Mannigfaltigkeit bezieht, muß auch sie mannigfaltig werden.

Empfänglichkeit und freie Tätigkeit gestalten sich als Mannigfaltiges in ihrer Beziehung auf ein mannigfaltiges Äußere. Es sind dem Menschen Werkzeuge angebildet, vermittelst deren er die mannigfaltigen Einwirkungen aufnehmen und mannigfaltig selbsttätig sich erweisen kann. Die Werkzeuge der Rezeptivität stehen im organischen Zusammenhange, sie bilden einen Organismus; dasselbige gilt von der Spontaneität. Denn Organismus setzen wir da, wo eine innere Einheit ist, die mit dem Äußeren in mannigfaltige Beziehung tritt. So hat jedes Leben, also auch das menschliche Leben als das reichste, einen zwiefachen Organismus der Rezeptivität und Spontaneität, die sich ineinander verzweigen, mannigfaltig ineinander eingreifen und dadurch die Einheit des Lebens darstellen. Dieser zwiefache Organismus ist bei allen Menschen derselbe, weil die Beziehungen des Menschen auf die Welt überall dieselben sind. Aber insofern er selbst an sich ein mannigfaltig Zusammengesetzter ist, gibt es wieder Verhältnisse zwischen seinen einzelnen Teilen und dem Mannigfaltigen in der Totalität; und eben diese Verhältnisse können unendlich verschieden sein. Bei keinem einzelnen Menschen kann aber irgendwie das Verhältnis des Organismus zur Totalität gleich Null werden; es würde sonst eine Verstümmelung vorauszusetzen sein. Der Reichtum in diesen Verhältnissen ist eine neue Quelle der persönlichen Eigentümlichkeit. Es ist jedoch nicht möglich, diese verschiedenen möglichen Verhältnisse unter bestimmte Gegensätze zu bringen, weil der menschliche Organismus überaus mannigfaltig zusammengesetzt ist. Wir sind nicht imstande, die Formel aufzufinden, um die Gegensätze zu konstruieren; und könnten wir es auch, so würde doch die Anzahl der Gegensätze zu groß sein, um allgemeine Grundsätze für die pädagogische Einwirkung auf diese Gegensätze zu basieren. Wir sind hier an der Quelle einer Mannigfaltigkeit, die wir gleich ursprünglich als eine solche auffassen müssen, die dem Begriff entgeht, und wo nur die unmittelbare Anschauung das Rechte treffen kann.

[III,9, 698]

[III,9, 589]

Vierte Stunde.

Da wir aber darauf, daß es eine Bestimmtheit des einzelnen geben müsse, aus dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen gekommen sind: so knüpfen wir auch an diesen zunächst

an. Jedes einzelne Wesen hat als besonderes einen Anfang, und ist als solches aus dem Allgemeinen entstanden, also durch das Allgemeine bestimmt, und so wohnt ihm auch ein Vermögen bei, durch das Allgemeine bestimmt zu werden. Beispiel von Pflanzen und Atmosphäre, Vernunft im einzelnen und allgemeiner Vernunft. Ebenso aber ist es nur ein einzelnes durch Hinauswirken auf die Totalität: Pflanzen produzieren elementarische Stoffe, Tiere auch. Dies der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität. Das Leben ist aus beiden zusammengesetzt, auch in jedem Akt ist beides; aber wie in jedem Akt, so auch im ganzen Leben kann das Verhältnis beider sehr verschieden sein. Das Leben als so bestimmter Gegensatz ist in der einzelnen Erscheinung wesentlich ein zeitliches; in der Zeit folgen die verschieden modifizierten Akte aufeinander. Bringen wir nun auch diese Form unter den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, so erhalten wir, daß es eine zwiefache Sukzession gibt: entweder Allgemeines und Besonderes entstehen gleichförmig miteinander, oder in abwechselndem Übergewicht auf einen Schlag Allgemeines, das sich hernach sukzessiv im Besonderen ausprägt, und auf einen Schlag Besonderes, das sukzessiv ins Allgemeine aufgenommen wird. Beides muß zusammen sein; denn wäre die gleichförmige Sukzession allein, so käme nie ein deutliches Bewußtsein des Allgemeinen und Besonderen in seinem Gegensatz heraus; wäre die ungleichförmige allein, so wäre auch sie nie vollendet: denn die letzte Note im sinkenden Takt muß die Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen sein. Aber das Verhältnis beider kann sehr verschieden sein. Daß in diesem Gebiet die persönliche Eigentümlichkeit liegt, bestätigt sich auch dadurch, daß auf diesen Gegensätzen die Temperamente beruhen. Denn phlegmatisch und cholerisch sind überwiegende Spontaneität; sanguinisch und melancholisch sind überwiegende Rezeptivität; phlegmatisch und sanguinisch sind überwiegende Gleichförmigkeit; cholerisch und melancholisch überwiegende Ungleich- [III, 9, 590]

förmigkeit. Das Temperament selbst aber ist noch unbestimmt und allgemein; also müssen wir noch einen Punkt dazu nehmen. Alles höhere Leben ist Bewußtsein. Jedes Bewußtsein hat einen äußeren und einen inneren Faktor, und ist verschieden, je nachdem dieser oder jener der primitive ist. Erkennen, wenn der äußere der primitive; Handeln im engeren Sinn, wenn der äußere der letzte ist. Beide Akte haben ihren Organismus, und der ist im Menschen zusammengesetzt. In jedem also ein Verhältnis jedes Zweiges zur Einheit. Dieses Verhältnis ist in demselben Maß angeboren wie das Temperament; und das Temperament in demselben Maß, nämlich was die äußeren Erscheinungen betrifft, alterabel wie das Talent, d. h. von jedem gegebenen Zustande aus drückt die Gesamttätigkeit des Menschen immer ein und dasselbe Verhältnis aus, und dieses ist die angeborene Bestimmtheit. Das Talent ist nicht durch das Temperament gegeben und umgekehrt; sondern beides sind besondere Faktoren der Eigentümlichkeit, d. h. ein Mensch ist von allen anderen desselben Temperaments verschieden durch sein Talent, und von allen desselben Talents verschieden durch sein Temperament. Weiter ist nicht nötig, die Untersuchung für jetzt zu treiben, bis wir erst wissen wieweit wir auf das Besondere des Temperaments und des Talents Rücksicht zu nehmen haben.

Vorl. 1820/21. Die Eigentümlichkeit des Menschen ist die Quelle einer Mannigfaltigkeit, die wir gleich ursprünglich als eine solche auffassen müssen, die dem Begriff entgeht, und wo nur die unmittelbare Anschauung das Rechte treffen kann.

Fünfte Stunde.

Die zweite Frage, wohin soll die Pädagogik den Menschen führen? müßte uns in die ganze Ethik verwickeln. Wir wollen dagegen ganz empirisch fragen, wohin liefert die Pädagogik den Menschen ab. Die Antwort, die wir so erhalten, scheint nicht allgemeingültig sein zu können; allein wir glauben auch

an keine allgemeingültige Pädagogik. Zuerst an den Staat, in welchem er als Zögling nur Annex ist und selbständig wird in dem Maß, als die Erziehung ihn frei läßt. Außer dem Staat gibt es noch Privatleben; verstößt er gegen die Sitte, so wird [III,9, 591] es auch als Zögling seinen Erziehern zugeschrieben, hernach ihm. Dann finden wir noch die Kirche. Der Eintritt in sie bezeichnet, daß die Religiosität eigene Wurzeln geschlagen hat. Auch müssen wir die Sprache als ein eigenes Gebiet anerkennen. Diese soll er auch, soweit sie ihm angehören kann, besitzen, wenn er erzogen ist, und also seinen Anteil haben wenigstens an der Fortpflanzung des in ihr niedergelegten Wissens. Dieses möchte wohl das ganze sittliche Leben umfassen und ein mehreres nicht aufzufinden sein*).

Wenn die Erziehung hierauf ihre Rücksicht nehmen soll, kann sie nicht allgemeingültig sein; denn anders muß der Mensch für diesen, anders für einen anderen Staat und Kirche erzogen werden. Und anders wird sie sein in einer Zeit, wo diese Verhältnisse ganz auseinandertreten; anders, wenn sie ineinander eingewickelt sind, z. E. bei den Alten die Kirche in den Staat, bei uns der Staat in das Privatleben. Indem wir aber diese Beschränkung anerkennen, müssen wir auch ein Bestreben fühlen, sie aufzuheben, weil, wenn der Mensch z. E. für den gegebenen Staat erzogen wird, alles Unvollkommene in diesem immer weiter einwurzelt.

Heilung für die Gebrechen aller Sphären kommt freilich nur durch die Erziehung; allein damit die Erziehung diese Richtung bekomme, muß ein Gefühl des Bedürfnisses in der erziehenden Generation im ganzen sein. Dies soll nicht durch einzelne wissenschaftliche Erzieher zunächst in die zu erziehende Generation gelegt werden; denn Naseweisheit heilt nicht. Also

*) Jede andere Gemeinschaft ist nur das Ineinander von diesen; häusliche primitiv; frei gesellige sekundär. Randbem. Schleierm.

kann sie doch nur kommen insofern z. E. im Staat das Gefühl seiner Unvollkommenheit ist. Daß nun die Generation für dieses mit erzogen werden muß, liegt schon in der ersten Formel. (Kanon.) Sie wird also immer von zwei Punkten ausgehen, von der unbewußten Billigung des Gegebenen und von der gefühlten
[III,9, 592] positiven Mißbilligung desselben. Hierin liegt die Aufgabe, dem Zögling soviel Kraft und Freiheit anzuerziehen, daß er dies aufheben könne. Nur muß man niemals das Unvollkommene mit dem Individuellen verwechseln. Eine allgemeine Religion und eine von aller Nationalität entblößte Sitte sind ebensolche Chimären, wie eine allgemeine Sprache und ein allgemeiner Staat.

[III,9, 44] Halten wir uns an die Anschauung, wie das Leben sie ausbietet: so müssen wir sagen, in der Natur ist ein beständiges Zerstören; je mehr sich das Verbessern daran anschließt, desto näher steht es dem Erhalten, so daß die entgegengesetzte Form, wo das Zerstören überwiegend auftritt, das Revolutionäre, nicht nötig wird; je mehr sich das Verbessern an das Erhalten anschließt, desto geringer ist seine Differenz von dem Erhalten. So können wir sagen, die eigentliche Aufgabe sei, alles Unvollkommene so zu verbessern, daß die entgegengesetzte Form des Revolutionären gar nicht zum Vorschein komme. Wo es dennoch geschieht, da hat dies immer seinen Grund in dem Unsittlichen, was vorhergegangen ist. Wäre von Anfang an sittlich gehandelt worden, so würde das Revolutionäre nicht hervorgetreten sein. So wollen wir also die Formel stellen, die Erziehung soll so eingerichtet werden, daß beides in möglichster Zusammenstimmung sei, daß die Jugend tüchtig werde, einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig, in die sich darbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen. — Je vollkommener beides geschieht, desto mehr verschwindet der Widerspruch.

[III,9, 47] Vorausgesetzt, daß durch die Erziehung die beiden Richtungen, das Erhalten und das Verbessern, in die möglichste Harmonie gebracht werden: so wäre wiederum nichts nötig als die Erziehung; es müßte schon durch sie eingeleitet sein, daß alle menschlichen Verhältnisse von einer Generation zur anderen fort-

während sich vervollkommnen. Alles, was als Gegenwirkung des Ganzen erscheint, würde überflüssig; es gäbe keine ungeregelten Zustände, keine Bevormundung wäre nötig, weil jeder in Übereinstimmung mit dem Ganzen sein würde infolge der Erziehung; ein jeder würde den Ort einnehmen, den seine Neigung und der Wunsch des Ganzen ihm anweiset. Mit einem Wort, die Sache von dieser Seite angesehen, es ist die Theorie der Erziehung, das Prinzip, wovon die Realisierung aller sittlichen Vervollkommnung ausgehen muß. Für das menschliche Leben, für die gesamte menschliche Bildung gibt es nichts Bedeutenderes als Vollkommenheit der Erziehung. Die Fehler in der Erziehung bestärken die menschlichen Unvollkommenheiten. Würde man in der Erziehung nicht mehr den richtigen Weg verfehlen: so würden alle Schwierigkeiten, die sich in allen Gebieten der menschlichen Gemeinschaften so leicht einfinden, verschwinden. Es stellt sich uns das Bild eines solchen geordneten Daseins am klarsten vor Augen, wenn man von solchen isolierenden Fiktionen ausgeht wie Platon; aber man kann eigentlich die Anwendung auf jeden menschlichen Zustand machen.

Sechste Stunde. [III,9, 592]

Man kann aber ebensogut auch umkehren und sagen, die Erziehung gehe aus von dem dem Menschen angeborenen Staat, Kirche usw., und ende mit der Darstellung seiner individuellen Natur. Angeboren ist dem Menschen der Staat dem Wesen nach als die dem Realen zugewendete Seite der Nationalität, er trägt sie in seiner körperlichen Konstitution in sich, welche nur die äußere Seite der psychischen ist. Schwerer sieht man, daß auch das individuelle Erkennen ihm angeboren ist. Es scheint, als ob er die anderen Formen, wenn man ihn unter andere Völker setzt, ebenso leicht annähme; allein die Erfahrung zeigt doch teils, daß dies hemmt, teils, daß sich doch die angeborne Neigung offenbart auch noch in Mischlingen. Angeboren ist auch dem Menschen eine bestimmte Liebe, und von der Geburt an ist er in der Manifestation seiner Zustände, welches die beiden Momente des geselligen Lebens sind. Daß Religion im allge-

meinen dem Menschen angeboren ist, wird niemand leugnen; schwer wird man gestehen, daß ihm z. E. das Christentum angeboren sei. Geht man aber nur auf das Wesen, auf die bestimmte Modifikation des menschlichen Gefühls: so bewährt sich's doch. Kein Heidentum wird unsern Kindern lebendig; keine Mythologie wird ihnen religiös: aber unsern religiösen Stil haben sie oft angenommen ohn alles Zutun. In alle diesem aber ist der
[III,9, 593] Mensch ursprünglich nur universell, und es ist die Aufgabe der Erziehung, ihn zu individualisieren. Erst am Ende ihrer Bemühungen stellt sie ihn als einen individuellen hin, und dies ist ihr höchster Triumph.

Es sind also dieses zwei verschiedene Gesichtspunkte der Erziehung, das Ausbilden der Natur und das Hineinbilden in das sittliche Leben. In jedem Akt muß beides sein, aber in verschiedenem Verhältnis. Da der Mensch bei Beendigung der Erziehung auch eine besondere Stelle einnehmen soll im Staat usw.: so muß die Entwicklung der Natur vorangegangen sein. Es ordnen sich also die Massen so; der Scheidepunkt ist die Mannbarkeit. Dem entspräche die bei uns gegebene zwiefache Form der Erziehung. Erst ist sie ganz in der Familie, dann wird sie auch Sache des Staats und der Kirche. Doch trifft dies nicht mit der Mannbarkeit zusammen, sondern weit früher. Staat, Wissenschaft und Kirche mischen sich schon früher ein, damit nicht bis dahin zuviel versäumt werde. Sehr verschieden haben sich zu verschiedenen Zeiten die häusliche und nationale Seite der Erziehung begrenzt. Theoretisch ist gar eine rein öffentliche Erziehung aufgestellt worden. Wir haben also drei verschiedene Stufen, die rein häusliche Erziehung, die öffentliche Elementarerziehung, die höhere öffentliche Erziehung. Diese Typen gehen konstant durch und zeigen sich auch selbst, wenn die öffentlichen Anstalten, in denen die beiden letzten organisiert sind, nicht benutzt werden.

Siebente Stunde.

Ehe wir die allgemeinen Kanones für diese Stufen suchen, entsteht zunächst die Frage, inwiefern innerhalb jeder die nationale Erziehung nur eine ist oder mehrere. Anders gestellt: Ist jeder Mensch fähig auf gleiche Weise wie der andere in Staat, Kirche usw. einzutreten, oder nicht? und ist jeder Mensch einer gleichen Bildung zur Individualität fähig wie der andere, oder nicht? Dies läuft auf den schwierigen Gegensatz der aristokratischen und demokratischen Ansicht [III,9, 594] hinaus. Wir haben keinen Anknüpfungspunkt, um über sie zu entscheiden. Wir wollen also zunächst nur fragen: Was für pädagogische Resultate entstehen aus den verschiedenen Annahmen? Erster Fall. Die unstreitig wirkliche Differenz ist nur die Folge der verschiedenen Bildung und der äußeren Verhältnisse. Dann fragt sich, soll die Erziehung dem, was die äußeren Verhältnisse ergeben nachgehen, also unter diesen stehen; oder soll sie ein Gegengewicht gegen dieselben sein und sie also beherrschen? Im ersten Fall wäre dies kein besonderer Fall, sondern würde sich auf den zweiten reduzieren. Im andern würde entweder in einigen Fällen die Erziehung doch über die äußeren Verhältnisse nicht siegen: und dann hätte sie geschadet, sie hätte nach dem gestrebt, was nicht zustande kommt, und für das, was wirklich wird, nicht gesorgt. Oder sie würde immer siegen: und dann würde niemand in den untergeordneten Verhältnissen existieren wollen. Die Menschen müßten also hineingezwungen, und dadurch unglücklich werden, oder die soziale Ordnung müßte sich auflösen*). Dieser Fall gibt also auf keine Weise ein praktisches Resultat, und wir können also nicht davon ausgehen. Zweiter Fall. Es gibt eine natürliche Differenz,

*) Dann würde man entweder Sklaven suchen, wodurch wieder der zweite Fall entstände; oder die Differenz selbst würde sich auch äußerlich verlieren, wodurch die Untersuchung unnütz wird. Randbem. Schleierm.

und zwar ist diese angestammt. In diesem Falle haben wir es höchst bequem; wir richten nämlich eine Spezialerziehung vom ersten Augenblick ein für soviel verschiedene Stufen als es gibt. Dritter Fall. Die natürliche Differenz ist nicht angestammt, sondern persönlich angeboren. Dann ist eine Notwendigkeit verschiedener Behandlung; aber auch eine Unmöglichkeit, von Anfang an zu erkennen, wem jede gebühre. Jene Notwendigkeit tritt aber auch nicht ein vom ersten Augenblick; denn die Individualität überhaupt entwickelt sich erst allmäh-
[III,9, 595] lich, also auch ihre verschiedene Potenz; das Sein des einzelnen in den allgemeinen Sphären kommt überhaupt erst allmählich zum Bewußtsein, also auch das verschiedene Verhältnis desselben. Die Aufgabe ist also nur die, daß in der Erziehung selbst das Prinzip liegen muß, die verschiedene Qualität zu entwickeln und auch zu erkennen. Diese Einrichtung einer ganz gemeinschaftlichen ersten Elementarerziehung und einer späteren qualitativen Trennung paßt auch auf den zweiten Fall, wenn sie gut ist. Ja sie muß auch auf den ersten passen, wenn es nur die Folge der eigenen Tat des Zöglings ist, daß er in diese oder jene Stufe übergeht. Nur wenn der zweite Fall angenommen wird in der öffentlichen Meinung, und doch der dritte wirklich vorhanden ist, oder umgekehrt, wird diese Methode in üblen Ruf der Parteilichkeit oder der geheimen Machination geraten. Auch das schadet aber nicht, wenn nur diese Differenz zwischen ihr und der öffentlichen Meinung selbst als verschwindend muß gedacht werden. Anmerkung. Die Sache selbst betreffend, so ist wohl keine allgemeine Antwort möglich. Bei den meisten Völkern ist gewiß die Differenz ursprünglich angestammt. Diese Anstammung erlischt aber durch bürgerliche Annäherung und connubium und geht in die persönliche über. Die Erziehung wird also bestmöglich sein, wenn sie von dem Augenblick an, wo das Prinzip dieses Erlöschens gelegt ist, auch nur noch die persönliche Differenz voraussetzt.

[Man kann sich auch ein gänzliches Verschwinden der angeborenen Differenz denken, aber nur zugleich mit einer vollkommenen Demokratie.]

Es ist wohl nicht zu leugnen, daß das Herausbilden einer persönlichen Eigentümlichkeit in dem Grade, daß sie neben einer gewissen Gleichheit der Ansichten, der Lebensweise, der Sitte, doch sichtbar wird, so daß jemand in der Masse doch aus der Masse hervortritt —, eine höhere Kraft voraussetzt; diese ist es auch, wodurch der einzelne in den Stand gesetzt wird, auf selbständige Weise auf das Ganze zu wirken, ihm sich nicht bloß passiv hinzugeben, sondern korrektiv zu verfahren. Diejenigen nun, in denen eine solche höhere Kraft nicht ist, durch die Erziehung auf eine Stufe heben zu wollen, wo sie auf das Ganze wirken könnten, würde vergebliche Mühe sein; so wie anderseits diejenigen, in denen die höhere Lebenskraft angelegt ist, den anderen in der Behandlung gleich zu setzen, wiederum dem wohltätigen Einfluß der einzelnen auf das Ganze entgegenarbeiten hieße. Dies begründet eine Differenz in der Erziehung, die man ausdrückt durch den Gegensatz der niederen und höheren Erziehung. Jene hat zum Zweck, den einzelnen zum Dienste des organischen Ganzen, dem er angehört, tüchtig zu machen, dann aber auch die eigentümliche Anlage des einzelnen so weit auszubilden, daß sie in der Nähe aus dem Zusammenhange des Lebens wahrgenommen werden kann, und der einzelne sich der Eigentümlichkeit selber bewußt wird. Diese dagegen soll die persönliche Eigentümlichkeit auf eine dominierende Weise ausbilden, und den einzelnen dahin zu bringen suchen, daß er auf das Ganze wirke und demselben eine Regel gebe. Es ist aber die Herausbildung der Eigentümlichkeit und das Hineinbilden in den Komplex der menschlichen Verhältnisse, so daß der einzelne wahrhaft individuell ist und korrektiv wirkt, eigentlich eins und dasselbe. Denn es kann der einzelne nur dadurch, daß er sich auf eine imponierende Weise über die anderen erhebt und die Aufmerksamkeit auf seine Person lenkt und festhält, auf das Ganze wirken; es läßt sich nicht denken, daß eine persönliche Eigentümlichkeit ausgebildet werden könne, die nicht in irgendeiner Beziehung Regel geben werde. [III,9, 51] Vorl. 1820/21.

[III,9, 595] Achte Stunde.

Wenn die Ungleichheit der Menschen von Natur im Abnehmen ist (denn es ist Abnehmen und allmähliche Ausgleichung, wenn sie sich aus einer angestammten in eine nur angeborene verwandelt): so ist eine pädagogische Institution frevelhaft, welche sie auf dem Punkt festzuhalten strebt, wo sie sie findet; also jede, welche von
[III,9, 596] aristokratischen Gesichtspunkten ausgeht. Das höchste Abnehmen aber wäre, wenn auch die angeborene Ungleichheit verschwände. Es würde dann jeder in die höchste Bildungsstufe übergehen. Hülfe sich dann der Staat durch Sklaven: so würden diese dann bald in die Elementarinstitute mit aufzunehmen sein, und dadurch in dem aufs neue beginnenden Kreislauf der Anfang zur allmählichen Ausgleichung gemacht werden. Hülfe er sich durch Veredlung und Verteilung der mechanischen Geschäfte und durch Verwandlung der bisher qualitativen Differenz in eine rein funktionäre: so litte der Typus keine weitere Änderung, als daß Spezialschulen neben dem allgemeinen Zyklus entständen. — Wo aber die Ungleichheit noch besteht, müssen der Erziehung die äußeren Verhältnisse zu Hilfe kommen, daß nämlich die für die niederen Stufen bestimmten auch ohnehin zeitiger ihre Erziehung zu beendigen getrieben werden, und es für einen Vorteil ansehen, den letzten Zyklus nicht mitmachen zu dürfen.

Zweite Frage. Wie verhält sich, da doch nicht alles in dem Menschen Werk der Erziehung ist, das, was durch sie entsteht, zu dem, was ohne sie entsteht, nur homogen oder auch heterogen? Anders gestellt: Beschleunigt die Erziehung nur, was auch ohne sie geschähe, oder tut sie auch Gegenwirkung dem, was trotz ihr geschieht? Offenbar das letzte. Denn wir finden im Menschen das Böse; dieses können wir nie als durch eine der Theorie gemäße Erziehung entstanden ansehen. Also offenbar enthält die Erziehung wenigstens auch Gegenwirkung.

Es gibt aber hierüber folgende verschiedene Ansichten. 1. Die Erziehung ist nur Erweckung des Guten; die Unterdrückung des Bösen ist hiervon die natürliche Folge. 2. Die Erziehung ist nur Unterdrückung des Bösen, das Gute entwickelt sich dann selbst. 3. Die Erziehung muß beides abgesondert leisten. — Die Entscheidung zwischen den ersten beiden scheint sehr abzuhängen von der Frage über die Erbsünde und das radikale Böse. [III,9, 597] Die zweite wenigstens scheint sich nur ausbilden zu lassen, wenn man das Böse als auf eine sekundäre Weise äußerlich entstanden ansieht, so wie die erste das Böse in die Natur zu setzen scheint, und eben deshalb nicht direkt, weil es als ein sich wieder Erzeugendes gedacht werden muß, dagegen angehen kann. Die dritte Ansicht aber hat das Übel, daß sie die Theorie unanwendbar macht; denn wenn auch jene das doppelte System von Erweckungen und Gegenmitteln vollständig ausbildet, so fehlt dieser der Entscheidungsgrund, was sie in jedem Augenblick tun soll, da man in jedem Augenblick auf beide Art wirksam sein kann. Wir werden also auf die ersten beiden zurückgeworfen. Da alles Böse Widerstreit gegen Staat, Kirche usw. ist, so geht die Ansicht vom angeborenen Bösen davon aus, daß das Böse in der einzelnen Natur des Menschen liege, und daß er eben deshalb erst müsse für Staat usw. tüchtig gemacht werden. Die entgegengesetzte geht eben deshalb davon aus, daß, weil dem Menschen Staat, Kirche usw. angeboren seien, sei ihm das Gute angeboren; aber indem man ihn zum eigentümlichen entwickle, entwickle sich das Böse mit. Da es nun nur eine relative Differenz ist, von welchem Punkt man anfängt: so muß auch dieses nur eine relative Differenz sein. Also: Das Gute ist angeboren, inwiefern das Böse nicht angeboren ist; und das Böse ist angeboren inwiefern das Gute nicht angeboren ist. [Nämlich das Gute i. e. das Elementsein von Staat und Kirche ist nicht angeboren als wirkliches Bewußtsein. So demnach ist das Böse angeboren, d. h. im Bewußtsein ist es eine Priorität, daß der

Mensch dieses alles außer sich setzt und sich selbst ihm entgegen. Ferner: Das Böse ist nicht angeboren als eine reale Richtung des Gemüts; so demnach ist das Gute angeboren.] Da nun ferner unmöglich ist, daß die Gegenwirkung gegen das Böse und die Wirkung auf das Gute realiter können getrennt sein (NB. beispielsweise den Satz aufgestellt, daß es keine eigentlichen Strafen pädagogisch gibt, weil diese wesentlich nur Gegenwirkungen gegen das Böse sind): so fallen alle drei Ansichten in eine zusammen. Denn wenn jede Beförderung des Guten zugleich Gegenwirkung gegen das Böse ist: so ist es gleichviel, ob ich den ganzen Prozeß als das eine, oder als das andere, oder als ein Gemisch von beidem ansehe.

[III,9, 598]

Neunte Stunde.

Dritte Frage. Wenn das Ziel der Erziehung ist, den Menschen für Staat, Kirche usw. abzuliefern, in ihm aber von Anfang an kein Bewußtsein hiervon einwohnt: so behandelt man jeden Moment nur als Mittel für einen künftigen. Darf man einen Moment einem andern aufopfern? Offenbar Nein; so wenig man einen Menschen bloß als Mittel für den andern behandeln darf.

[III,9, 71] Jede pädagogische Einwirkung stellt sich dar als Aufopferung eines bestimmten Momentes für einen künftigen; und es fragt sich, ob wir befugt sind, solche Aufopferungen zu machen? Schon das allgemeine Gefühl spricht sich dagegen aus. Je positiver sich zu erkennen gibt, daß die Zöglinge die Erziehung, wie sie eben geübt wird, nicht wollen, je mehr sie widerstreben: desto [III,9, 72] mehr hält jeder die Erziehung für herbe und mißbilligt sie. Ob aber das Widerstreben mehr oder weniger hervortritt, ist gleich; die Sache bleibt dieselbe. — Betrachten wir nun diesen Gegenstand mehr theoretisch: so wird es eine ethische Frage, darf man überhaupt zugestehen, daß ein Lebensaugenblick als bloßes Mittel für einen anderen, diesem anderen könne aufgeopfert werden? Unsere ganze Lebenstätigkeit zeigt ein beständiges Widerstreben gegen ein solches Verfahren. Die Ernährung z. B.

als ein Akt gedacht, der einen Moment ganz ausfüllt, nichts weiter, erscheint uns als eines Menschen unwürdig. Hat der Mensch ein sinnliches Wohlgefallen an dem Geschmack der Speisen und Getränke: so ist der Akt zwar schon etwas besser als das ganze Aufgehen in Speise und Trank, aber doch nur vom Animalischen ausgehend. Es darf dieser Akt nicht den ganzen Moment ausfüllen; wir verbinden damit die Unterhaltung, und machen diese Momente der Ernährung zugleich zu geselligen, humanisieren auf diese Weise den Prozeß. Dieses Beispiel kann statt aller anderen dienen; wir hätten damit nur das negative auszusprechen. Wir können aber noch eine unmittelbare Seite hervorheben. Der Mensch in seiner Erscheinung angesehen, ist, wie alles Zeitliche und Werdende, in einer beständigen Veränderung begriffen und streng genommen in keinem Augenblick derselbe, der er vorher war; auch die innere Lebenstätigkeit, gleichfalls in die Erscheinung tretend, ist der Veränderung unterworfen. Nehmen wir nun zwei weitauseinanderliegende Momente, einen aus der Kindheit und den anderen aus dem späteren Leben, wo die selbstbewußte Tätigkeit auf das bestimmteste hervortritt: so wird jeder gestehen, daß diese Momente ganz verschieden sind. Isolieren wir den einen Moment: so tritt uns ein bestimmtes menschliches Dasein entgegen, aber als solches ein Teil des Ganzen, und in dem gemeinsamen Leben durch das Zusammenwirken zu fördern. Es ist eine bestimmte ethische Aufgabe im Verhältnis der Gesamtheit zu den einzelnen, daß jeder Lebensmoment als solcher gefördert werde. Je vollständiger infolge dieser Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen größeren Gebiete des menschlichen Lebens in jedem Moment [III,9, 73] des Lebens das Wesen des Menschen heraustritt: desto vollkommener ist das Leben. Wird nun aber ein Moment einem anderen in der Zukunft liegenden ganz aufgeopfert: so ist die ethische Aufgabe völlig ungelöst geblieben. — Wie soll man aus dieser Disharmonie herauskommen? Und noch schwieriger und bedeutender wird ja die Sache, wenn nicht bloß ein einziger Moment, sondern eine ganze Reihe vom Momenten, der ganze Zeitraum der Erziehung, zur Sprache kommt. Bei einer bedeutenden Anzahl der zu Erziehenden kommen die beabsichtigten Momente gar nicht zur Erscheinung. Denn es fällt in die Periode der Erziehung die größte Sterblichkeit, so daß die Aufopferung des früheren Momentes für diejenigen, welche früh

sterben, ohne Beziehung ist. Will man sich aber auf eine solche Weise helfen, daß man sagt, wenn auch die Kinder ein größeres oder geringeres Widerstreben äußerten gegen die pädagogische Einwirkung, insofern sie als solche auf die Zukunft gerichtet sei, so werde doch eine Zeit kommen, in der sie die Zustimmung geben würden; diese Zeit sei aber die vollkommenere, und darum sei das Widerstreben auf dem unvollkommenen Standpunkte der Kindheit zu ignorieren; ja ließe man die pädagogische Einwirkung infolge des Widerstrebens aufhören, so würde das Subjekt selbst in Zukunft dieses mißbilligen und der Erzieher dafür verantwortlich sein —: so würde diese die Aufopferung des Moments rechtfertigende Deduktion nur richtig sein, wenn das Kind auch mit dem Material der pädagogischen Einwirkung zufrieden wäre; das aber kann man eben nicht wissen. Und für diejenigen, für welche die Zeit der Anerkennung nicht kommt, verschwindet doch die ganze Rechtfertigung des Verfahrens. Wir müssen also einen anderen Weg einschlagen.

Anknüpfend an die versuchte Rechtfertigung, gehen wir davon aus, daß in Zukunft ein Zeitpunkt eintreten werde, wo die Billigung des pädagogischen Verfahrens von dem Zögling ausgesprochen wird. Kommt aber diese Zeit erst dann, wenn das durch die pädagogische Einwirkung Angeregte im Beruf ausgeführt wird? Darauf haben wir uns nicht zu beschränken. Das Leben in der Gegenwart allein ist nur in der zartesten Kindheit. Die Rückerinnerung an die Vergangenheit und die Voraussicht in die Zukunft entwickeln sich nach und nach auf gleiche Weise. Der Zeitpunkt der Billigung wird also eher eintreten. Sowie die Zukunft dem Zögling auf gewisse Weise näher getreten und er imstande ist, das, was er künftig zu leisten hat, zu erkennen und darauf das Streben zu richten: so wird er auch wollen, daß in der Erziehung Rücksicht auf die Zukunft genommen werde. Wir werden also, voraussetzend, daß die Erziehung ihren richtigen Fortgang habe, sagen, daß sie überwiegend mit solchem Widerstreben im Anfange kämpfen, je mehr sie sich dem Endpunkte nähere, desto mehr sich dem Widerstreben entzogen und am Ende kein Widerstreben mehr zu überwinden haben müsse. Das Widerstreben erscheint also, wenn die Erziehung richtig ist, als etwas Verschwindendes.

[III, 9, 74]

Aber deshalb ist unsere obige Betrachtung nicht aufgehoben; denn es ist auch dieses anfängliche Widerstreben kein

Zustand, der gebilligt werden könnte vom ethischen Gesichtspunkt aus. Wir haben aus dem Gesagten nur zu entnehmen, daß das, was wir brauchen und suchen als das Korrektiv für dieses Widerstreben, auch nur ein Verschwindendes sein werde. Nun aber können wir nicht sagen, daß in der Erziehung als solcher die Beziehung auf die Zukunft irgendwie zurückgesetzt werden dürfe. Das ist ja die Natur der pädagogischen Einwirkung, auf die Zukunft gerichtet zu sein; sowie wir diese Richtung verringern wollten, würden wir die pädagogische Einwirkung als solche aufheben. Wir können nicht anders den Widerspruch aufheben, als wenn wir nach ethischem Gesichtspunkte die Sache also entscheiden, die Lebenstätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat, muß zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben; so muß auch jeder pädagogische Moment, der als solcher [III,9, 75] seine Beziehung auf die Zukunft hat, zugleich auch Befriedigung sein für den Menschen, wie er gerade ist. Je mehr sich beides durchdringt, um so sittlich vollkommener ist die pädagogische Tätigkeit. Es wird sich aber beides desto mehr durchdringen, je weniger das eine dem anderen aufgeopfert wird. Wollten wir sagen, daß die pädagogische Tätigkeit auch bei dem widerstrebenden Kinde rein und allein durchzusetzen sei, so daß das Kind um der Zukunft willen auf die Befriedigung des gerade gegenwärtigen Moments zu verzichten habe: so wäre die Erziehung als sittliche Tätigkeit unvollkommen und sittlich schädlich. Sagen wir auf der anderen Seite, damit die pädagogische Einwirkung als sittliche Tat nicht verderblich sei, müssen wir von der pädagogischen Tätigkeit so viel nachlassen, als zur Befriedigung des Augenblicks gehört: so würden wir die Schwierigkeit und den Widerspruch nur auf einen anderen Ort gebracht haben; oder mit anderen Worten, wir würden behauptet haben, damit die pädagogische Tätigkeit sittlich vollkommen sei, müsse sie technisch unvollkommen sein. Es ist also Aufgabe eine solche Vereinigung, bei welcher gar keine Aufopferung stattfindet. Diese scheint aber nur dann möglich zu sein, wenn wir einerseits bei dem Kinde, solange die Zustimmung, auf den zukünftigen Moment auch Rücksicht zu nehmen, noch nicht wegen des mangelnden Bewußtseins der Zukunft gegeben sein kann, die Beziehung auf die Zukunft so setzen, daß der Moment für das Kind vollkommen ausgefüllt und befriedigt wird, indem wir

alles vermeiden, was eben deshalb, weil es in den Moment nicht eingreift, das Widerstreben des Kindes erregen könnte; anderseits, wenn wir dann, wenn die Zustimmung des Zöglings erfolgt und kein Widerstreben, auf die Zukunft Rücksicht zu nehmen, entgegensteht, die Befriedigung des Moments in dieser Zustimmung selbst erkennen. Dann bleibt das Leben des Zöglings, auch wenn es mitten in der Periode der Erziehung unterbrochen wird, ein solches, das
[III,9, 76] auf sittliche Weise als Zweck behandelt worden ist; und die pädagogische Einwirkung ist die Befriedigung des Daseins. Entweder liegt die Befriedigung unmittelbar in dem Moment oder in der Zustimmung. Die ganze Erziehung ist eine Reihe solcher befriedigten Momente, deren einer in den anderen übergeht.

Aber dennoch dürfen wir nicht verschweigen, daß die von uns aufgestellte Formel an einem inneren Widerspruch zu leiden scheint, den wir aufzuheben haben. Denken wir uns nämlich die Zeit, in der für den Zögling schon die Zukunft existiert, aber so, daß er noch nicht vollkommen in sie eingehen kann, jedoch Vertrauen hat zu denen, die ihn leiten: so entsteht in ihm eine Ahnung von dem Ziele. Es brauchte eigentlich im pädagogischen Verfahren nichts mehr zu sein, was als bloße Befriedigung des Moments erschiene; die pädagogische Einwirkung selbst bietet durch die Art, wie die Zukunft in der Seele des Zöglings gesetzt ist, Befriedigung dar. Die unmittelbarste Befriedigung des Moments durch die Gegenwart selbst fällt in die Zeit, wo die pädagogische Einwirkung unterbrochen wird; denn das Leben des Zöglings besteht nicht aus lauter solchen Momenten, in denen die pädagogische Einwirkung dominiert, diese Momente liegen aber streng genommen nicht in unserem Gebiete. Gehen wir nun im Gegensatz zu diesem Lebensstadium auf einen früheren Moment zurück, wo die Zukunft noch nicht in dem Zögling gesetzt ist: da können wir nicht sagen, daß die Befriedigung in dem pädagogischen Gehalt des Moments liege. Die Befriedigung der ganzen Lebenstätigkeit, wie sie unmittelbar an den Augenblick anknüpft, wird da die Hauptsache sein ohne Rücksicht auf die Zukunft. Sonach hätten wir doch zwei ganz verschiedene Abschnitte in dieser Beziehung; wobei noch überdies nicht zu übersehen ist, daß kein bestimmt und scharf hervortretender Punkt den Abschnitt bezeichnet, in welchem die Zukunft mit in das Bewußtsein eintritt. Es scheint also, als

bedürften wir zweier verschiedener Formeln. Die erste würde aus zwei Gliedern bestehen, der Moment sei ausgefüllt mit dem, was als Vorbereitung auf die Zukunft Befriedigung gewährt, und [III,9, 77] dem, was Befriedigung der Gegenwart ist. Die zweite Formel würde nur ein Glied haben, der Moment sei Befriedigung der Gegenwart. Und doch soll die Erziehung ein Ganzes und Vollkommenes sein, und jeder Moment, sofern er sich isolieren läßt, soll in derselben Formel aufgehen. Bedenken wir außerdem, daß die beiden Abschnitte im Leben nicht bestimmt auseinander treten: so ist in Beziehung auf die Lösung unserer Aufgabe um so mehr eine und dieselbe Formel mit demselben Gehalt postuliert. Wie sollen wir hier zu einer Auflösung gelangen? Das Verhältnis zwischen dem ersten Anfang und der weiteren Entwicklung der Erziehung, wo die Zustimmung des Zöglings für die Zukunft vorhanden ist, wird kein anderes sein können als dieses, das, was in dem Fortgange der Erziehung bestimmt auseinander tritt, nämlich die Beschäftigung, die auf die Zukunft sich bezieht, und die unmittelbare Befriedigung der Gegenwart, das ist im Anfang der Erziehung nicht getrennt, sondern ineinander. Die Trennung dieser verschiedenen Momente geschieht allmählich; sie ist eine fortschreitende Entwicklung und tritt vollkommen hervor, wenn die Zustimmung des Zöglings für die Rücksichtnahme auf die Zukunft gegeben ist. Ob nun hier eine bestimmte Abstufung zu machen sei, oder die Erziehung auch wie das Leben selbst einen allmählichen Übergang bilde, wird sich erst später ergeben können. Hier haben wir erst die Sache an sich klar zu machen. Was in dem Leben des Kindes Befriedigung des Moments ohne Rücksicht auf die Zukunft ist, nennen wir Spiel im weitesten Sinn; die Beschäftigung dagegen, die sich auf die Zukunft bezieht, Übung. Soll also die Erziehung mit dem sittlichen Zweck vereinbar sein, so muß unsere Formel diese sein, im Anfang sei die Übung nur an dem Spiel, allmählich aber trete beides auseinander in dem Maß als in dem Zögling der Sinn für die Übung sich entwickelt und die Übung ihn an und für sich erfreut. Letzteres nannten wir früher Zustimmung des Zöglings.*)

*) Vorlesungen 1820/21. Die Frage, ob man einen Moment aufopfern dürfe, [III,9, 70] bezieht sich auf das Verhältnis des einzelnen Teils der Erziehung zur Totalität der

[III,9, 84] **Wie verhalten sich Unterstützung und Gegenwirkung?**

Wir schicken etwas Allgemeines voran. Es ist nicht eine ausschließende Aufgabe für die Pädagogik, sondern eine allgemeine ethische Aufgabe, zu bestimmen, wenn verschiedene Tätigkeiten möglich sind, welche jedesmal eintreten müsse. Die sittliche Aufgabe des Menschen zerfällt auch in mannigfache Teile und Tätigkeiten; denn in jedem Moment des Lebens kann ich dieses oder jenes tun; die Ethik hat eben zu unterscheiden, was in jedem Moment das Richtige sei. Wir haben demnach aus der Ethik hier einen Lehnsatz herüberzunehmen. — Die allgemeine sittliche Tätigkeit geht aus dem menschlichen Willen hervor; dieser, als der eigentliche sittliche Trieb aufgefaßt, ist auf die Totalität des Sittlichen gerichtet, nicht auf etwas einzelnes. Soll nun aber eine Tat zustande kommen, so kann dieses nur
[III,9, 85] unter der Form des einzelnen geschehen. Wir kommen zu einer bestimmten Tätigkeit, indem wir dem allgemeinen Willen eine Beziehung auf das einzelne geben. Der allgemeine Wille muß besondere Richtung erhalten; und dies geschieht durch bestimmte Anregung, Aufforderung, die als Äußeres erscheint im Gegensatz zu der innersten Kraft des Willens. Jede Handlung ist sonach zusammengesetzt aus zwei Faktoren, einem inneren, einem äußeren. —

Wenn wir dieses auf unser Gebiet anwenden, so haben wir eine allgemeine Entscheidung für alle jene einzelnen Fälle in der Pädagogik. — Wir haben zugegeben, daß die Erziehung immer schon etwas vorfindet in dem Zögling. Dieses aber, was sie vorfindet, ist im allgemeinen und in Beziehung auf den einzelnen Moment die äußere Aufforderung. Betrachten wir das nun im Lauf des Lebens, d. h. in der Form der Zeitlichkeit, des Werdens: so müssen wir sagen, was, abgesehen von der Erziehung, der Zögling in jedem Augenblick wird, besteht auch aus zwei Faktoren, der inneren Lebenskraft und dem von außen auf ihn Einwirkenden. Das ist das Gegebene, woran die Erziehung anknüpft. Da nun aber im Gebiete der Zeitlichkeit überall, wo eine Duplizität gesetzt ist, ein absolutes Gleich-

Aufgabe. Man muß den einzelnen Moment zur Totalität des Geschäfts erheben; dies ist der Probierstein, an dem sich die Richtigkeit des pädagogischen Verfahrens zu bewähren hat.

gewicht nicht möglich ist: so wird unter demjenigen, woran die Erziehung immer anzuknüpfen hat, bald mehr die innere Tätigkeit des Zöglings, bald mehr die äußere Einwirkung, die auf ihn geschieht oder geschehen ist, zu berücksichtigen sein. Da aber in der inneren Tätigkeit, sowie in der äußeren Einwirkung das Böse und das Gute sein kann: so werden wir als möglich voraussetzen müssen, daß die innere Tätigkeit oder die innere Entwicklung des Zöglings eine Aufforderung enthalte bisweilen zur unterstützenden, bisweilen zur hemmenden Einwirkung. Ebenso auch mit Beziehung auf die äußere Einwirkung auf den Zögling wird zuweilen eine unterstützende, zuweilen eine hemmende pädagogische Tätigkeit eintreten müssen.

In der Theorie haben wir nun aber nichts anderes zu tun, als die gegenwirkende und unterstützende pädagogische Tätigkeit aufzustellen, und deren gegenseitiges Verhältnis nachzuweisen; dem Leben selbst haben wir dann zu überlassen, was in jedem Augenblick getan werden solle. Die Theorie leistet nur den Dienst, welchen das besonnene Bewußtsein überall in der Praxis leistet; denn wo wahre Besonnenheit ist, da wird auch im Leben immer auf den Komplex der Aufgabe gesehen, nicht auf den Augenblick allein*). [III,9, 86]

Was ist nun das Resultat aus allem? Ein sehr Unbestimmtes. Festzuhalten ist nur dieses, es wird eine Periode der Erziehung geben, in der auf die Geschlechtsdifferenz nicht weiter Rücksicht zu nehmen ist, als insofern die verschiedene leibliche Konstitution es notwendig macht; daß aber dann verschiedene Ab- [III,9, 100]

*) Vorlesungen 1820/21. Nur dann wird das, was die Pädagogik als Regel aufzustellen vermag, richtig angewendet werden, wenn derjenige der pädagogisch einzuwirken unternimmt, mit richtigem Gefühl und Sinn begabt ist und die verschiedenen Verhältnisse zu würdigen versteht. Die Pädagogik läßt sich als Theorie leichter und ruhiger behandeln als z. B. die Politik, weil die verschiedenen Ansichten nicht so in jener wie in dieser die Leidenschaften aufregen; aber dieses abgerechnet, verhält es sich mit der Politik wie mit der Pädagogik. Beiden gereicht es zum Verderben, wenn man glaubt, es ließen sich in diesen Theorien Regeln aufstellen, die das Prinzip ihrer Anwendung schon in sich trügen und wobei es eines leitenden Gefühls nicht bedürfte. Dies ist den sittlichen Künsten ebensowenig eigen wie den bildenden.

stufungen sich machen lassen in Beziehung auf die Teilnahme des weiblichen Geschlechts an dem, was die Entwicklung des männlichen Geschlechts befördert. Unsere Theorie muß sich also einmal an den gegebenen Zustand anschließen; aber freilich auch hier, je nachdem die Verhältnisse der Sittlichkeit gemäß sind, entweder gegenwirkend oder unterstützend. Sodann ist mit Rücksicht auf die zweite Stufe der Erziehung die Frage aufzuwerfen, wie ist die weibliche Erziehung so einzurichten, daß auf der einen Seite nichts geschieht, was durch die Naturbestimmung des Weibes vergeblich gemacht wird, auf der anderen Seite dem weiblichen Geschlechte so viel Vorschub geleistet wird, als zur Verbesserung seiner Stellung und seiner Einwirkung auf die künftige Generation notwendig ist, damit, wenn es im Gange der Dinge läge, daß die Ungleichheit noch weiter abnimmt, die Erziehung nicht entgegenwirke. Weiter können wir im allgemeinen nicht gehen.

Da die Erziehung von Anfang bis Ende eine ist: so würden wir, wenn wir nun sogleich die verschiedenen Perioden und Abstufungen behandeln wollten, eine Menge von unnützen Wiederholungen zu machen haben. Wir werden, um diese zu vermeiden,
[III,9, 101] die allgemeinen Maximen, die für alle Perioden und jede Stufe dieselben sind, voranschicken und dann die Einteilung in Perioden anknüpfen und die Perioden nacheinander behandeln*).

[III,9, 599]

Zehnte Stunde.

Allgemeiner Teil.

Man könnte zweifeln, ob es etwas durch alle Stufen gleich Hindurchgehendes gebe. Aber man muß sich durch[1] das Vielfache und Bunte jedes einzelnen Falles nicht irre machen lassen. Die Erziehung ist von Anfang bis zu Ende nichts anderes als Ausein-

*) Vorlesungen 1820/21. Das natürliche Ende der Erziehung ist nämlich dann eingetreten, wenn die Selbsttätigkeit des einzelnen sich vollkommen entwickelt hat und man ihm selbst die Sorge, alles, was seinem Wirken vorteilhaft ist, durch die eigene Willenskraft auf bewußte Weise zu unterstützen, überlassen darf.

[1] durch fehlt im ersten Druck (Br.).

andertreibung der Gegensätze, Erhöhung des Bewußtseins, Feststellung des eigenen Lebens. Ist hierin nichts mehr zu leisten: so ist auch die Erziehung zu Ende, und eben dasselbe ist es, womit sie anfängt. Das Allgemeine muß das erste sein, teils weil es uns hilft, die Einheit in dem Bilde der Erziehung festhalten, teils weil das Besondere hernach daraus abgeleitet oder darauf zurück- [III,9, 600] geführt werden muß.

Erstlich. Verhältnis der Erziehung zu den anderweitigen Einwirkungen insofern sie ihr zuwider sind. Die pädagogischen Bemühungen sind auf allen Seiten von zufälligen Einwirkungen umgeben, welche, weil nicht alles einzelne im allgemeinen Leben mit demselben zusammenstimmt, und sein Inneres rein ausdrückt, ihr zum Teil widersprechen müssen (s. oben S. 596). Je mehr dieser Widerspruch eingreift, um desto schwerer erreicht sie ihr Ziel. Sie kann also zweierlei tun. Entweder nach Maßgabe ihre unmittelbare Einwirkung verstärken und dadurch die entgegengesetzten überwiegen. Oder die entgegengesetzten Einwirkungen möglichst abwehren und einschränken. Es ist hier nur von Einwirkungen die Rede; denn wiewohl es keinen lebendigen Akt gibt, der nur Affektion ist: so ist doch die Spontaneität hier als Gegenwirkung nur sekundär; und wenn die Einwirkung abgeschnitten ist, so ist die Gegenwirkung mit abgeschnitten. Die eine Maxime sagt nun, auf die Einwirkung kommt nichts an, und ich will durch andere Einwirkungen nur die Gegenwirkung dominieren. Die andere sagt, Nein, es kommt schon auf die Einwirkung an. Dies wäre insoweit immer schlimm, weil man sie doch gänzlich nicht abschneiden kann. Hier nun kommt die Frage über die Unschuld in Betracht. Unschuld ist in irgendeiner Hinsicht Bewußtlosigkeit des Gegensatzes von gut und schlecht, aber Übereinstimmung der Bewußtlosigkeit mit dem Guten. Sobald die Bewußtlosigkeit mit dem Schlechten übereinstimmt, wird sie Unwissenheit, und es wird notwendig, den Gegensatz zur Sprache zu

bringen. Sobald aber das Kind vom Schlechten affiziert wird als Wahrnehmung oder Gefühl, so geht die Unschuld verloren. Die eine Maxime will also teils die Unschuld bewahren, teils, wenn der Gegensatz durch die Erziehung entwickelt ist, die Anschauung des Bösen im einzelnen verhüten.

Um zwischen beiden zu entscheiden, muß man den Unterschied aufstellen erstlich zwischen Zeiten, wo die Einwirkungen wirklich
[III,9, 601] welche sein können, und wo nicht. Wo das Werk der Erziehung beendigt ist, soll die Tugend und die Einsicht selbständig sein. Es würde Unwissenheit sein, das Böse nicht zu kennen; und Schwäche, davon verleitet zu werden. Wo es noch nicht angefangen ist, also der Gegenstand noch nicht in das Leben eingreift, da ist auch keine Sorgfalt nötig. Ein Kind kann ohne Nachteil manches sehen, was ein Knabe nicht. Ein Kind, das noch nicht reden kann, darf Sprachfehler hören usw.*). Die Zeit ist also nur die, wo die Erziehung selbst mit dem Gegenstande beschäftigt ist. — Zweitens in der Sache den Unterschied des Unschönen und des Unrichtigen, der freilich auch nicht absolut ist, weil eins zugleich das andere sein muß. Das Unrichtige aber ist mehr das dem ganz allgemein und logisch, oder dem individuell Bestimmten positiv Entgegenstehende; das Unschöne, das aus einem inneren Mißverhältnis Hervorgehende. Sprachfehler sind unrichtig, plebeje Redensarten im ordentlichen Gespräch unschön, schlechter Stil überhaupt unschön. Gesetzwidrige Handlungen sind unrichtig, Selbstsucht ist unschön. Das Unrichtige kann gebraucht werden zur Erläuterung der Regel, das Unschöne aber nicht zur Erläuterung des Schönen. Das Unrichtige kann nur

*) Vorlesungen 1820/21. Dem Kinde müssen in der Zeit der Übung in der Sprachfertigkeit die verschiedenen Fälle des Unrichtigen doch angegeben werden; der möglichen Gefahr, daß durch häufiges Hören des Unrichtigen eine schlechte Gewohnheit sich bildet, tritt von selbst die Gewöhnung an das Richtige entgegen. Hier können wir also die entgegengesetzte Maxime in ihrem Maximum anwenden; die Überwindung der Einwirkungen des Unrichtigen fördert die Entwicklung.

mechanisch durch Gewohnheit wirken, das Unschöne auch durch einen spezifischen Reiz. Offenbar also hat die vorsichtige Maxime ihr eigentliches Objekt im Unschönen, die kühne im Unrichtigen.

Elfte Stunde.

Die vorsichtige Maxime hat also ihre Stelle in bezug auf das Unschöne, sobald der Sinn für einen Gegenstand wirklich geöffnet ist. Wie man aber, so lange das eigene Leben noch [III,9, 602] schwach ist, das neugeborne Kind in möglichst gleicher Temperatur zu halten und den Einflüssen der Witterung zu entziehen sucht, hernach aber dieses Einhüllen und Einwickeln abnimmt: so muß auch die Behütung abnehmen, wenn die Selbständigkeit eingetreten ist. Diese aber kann nicht eintreten, wenn man immer behütet, und hierin liegt das Maß. Die Selbständigkeit ist die radikale Kur, die Behütung nur die palliative. Keine Behütung also darf die Entwicklung der Selbständigkeit unmöglich machen. Beispiel an der Maxime, Kinder dem öffentlichen Unterricht zu entziehen, damit sie nicht Unschönes sehen. Dadurch entgehen ihnen aber die vielseitigsten Aufregungen zur Selbständigkeit. Wenn Jugend nach gleichförmiger Behütung hernach ins Leben kommt: so ist der Abstich zu groß, und die Gefahr um so größer, da keine innere Gegenkraft gebildet ist.

Wenn das ganze Leben der Jugend ohne Ausnahme [III,9, 158] nach bestimmten Regeln geleitet wird und alle Einwirkungen so erfolgen, daß das Momentane völlig verschwindet, daß nichts den Charakter des ursprünglich Lebendigen hat, nichts in dem freien Leben Begründetes vorkommt: so erregt dies den Verdacht, daß das Leben von seiner kräftigen Frische viel verlieren würde. Aber das ist noch eine unklare Vorstellung. Dagegen, fügen wir noch die Frage hinzu, wie wird sich am Ende der Erziehung, beim Übergang in den Zustand der freien geselligen Tätigkeit das Leben des Zöglings gestaltet haben? so ist offenbar, wenn der Mensch aus dem Gebiete der Erziehung entlassen wird, ein Unterschied der Lebenstätigkeit. Es gibt ein Gebiet, wo das System der Wechsel-

wirkung auch der Regel unterworfen ist, nämlich das Geschäft, der Beruf; und ein anderes der Regel nicht unterliegendes, das Gebiet des freien geselligen Verkehrs. Das letztere dringt sogar in das streng geregelte Lebensgebiet hinein; denn jeder hat in seinem Beruf auch wieder ein Gebiet freier Tätigkeit. Wenn nun das ganze Leben des Zöglings durchaus bestimmten Regeln unterworfen würde: dann entstände ein strenger Gegensatz zwischen dem Zustande, den er verläßt, und
[III,9, 159] dem, in den er übergeht. Dies ist, wie wir sehen, unzulässig und ein Widerspruch aus ethischem Gesichtspunkt angesehen, weil das Leben ein Kontinuum sein soll; dies wäre dann nicht der Fall. Dazu kommt noch, daß unter dieser Voraussetzung die Periode der Erziehung gar keine Vorübung enthält zum Eintritt in das gesellige Leben; die Erziehung wäre also mangelhaft, denn sie läßt einen Teil der Aufgabe ungelöst; und aus diesem Grunde schon dürfen wir eine solche Antwort nicht geben. Im Leben bleibt immer der Gegensatz von Regel und Freiheit; dies muß die Erziehung berücksichtigen.

[III,9, 160] Das Leben der Jugend soll also auch ein solches Gebiet haben, wo die Umgebung nur unter dem Charakter ursprünglich freier Lebenstätigkeit einwirkt, damit die Jugend auf das mannigfaltige Leben vorbereitet werde und ihre Freiheit ausüben lerne. Es ist durchaus notwendig, daß die Periode der Erziehung in Analogie stehe mit dem späteren Leben.

[III,9, 602] Hieraus folgt schon, daß die Maxime eine größere Anwendbarkeit hat für das weibliche Geschlecht, welches nie in einen so freien und großen Spielraum tritt, und welches diejenige Selbständigkeit, die auf dem Begriff ruht, niemals erlangt, als für das männliche.

Hiermit hängt auch zusammen, daß man auf die Unschuld einen größeren Wert legt bei Mädchen als Knaben. Mädchen sollen zum Bewußtsein erst kommen, wo sie wieder bildend auftreten. In Knaben muß es eher geweckt werden, weil mit der Unschuld weder ein wissenschaftliches noch ein herrschendes Leben verträglich ist, also auch nicht eine nähere Vorbereitung

zu beiden. Hier ist also der Irrtum gar leicht, daß man die Unschuld zu lange erhalten will; der Verlust kann daher nicht groß sein, wenn das Leben sie auch etwas früher zerstört, als der Gang der Bildung es notwendig machte.

Jedes neue Gebiet, in welches der Zögling eintritt, setzt wieder einen neuen Gegenstand für diese Maxime, in welchem ebenso ihre Anwendbarkeit abnimmt. Sie nimmt also im einzelnen immer ab, im ganzen aber zu, solange der Zögling noch im Besitz seines ganzen Daseins ist. Es gibt einen Punkt, in welchem ihm für vieles auf einmal der Sinn aufgeht: das ist [III, 9, 603] die Periode der Mannbarkeit, in welcher der Mensch eigentlich für alles Höhere erst empfänglich wird. Wie die sich hier entwickelnde organische Kraft behutsam zusammengehalten werden muß, damit sie weder verschwendet, noch ins Unschöne abgelenkt wird: so auch mit allen anderen Kräften; und gleich schwer ist jeder Schade zu ersetzen, der dieser Zeit geschieht.

Sieht man auf die natürlichen Differenzen der Menschen: so hat die behutsame Maxime mehr Anwendbarkeit bei denen von rezeptiven Temperamenten, weil in diesen weniger sich die Selbständigkeit ausbildet. Dem Phlegmatischen und Cholerischen schadet vieles nicht, was wohl dem Sanguinischen und Melancholischen schadet. Am gefährlichsten ist der letzte wegen der Ungleichförmigkeit seiner Beweglichkeit, da leicht das Schöne und Ermutigende in einen unerregten Moment fallen kann, das Unschöne aber in einen erregten. Auch müssen am meisten melancholische Menschen durch die Sünde hindurch, dann sanguinische, dann cholerische wegen der Ungleichförmigkeit, am wenigsten aber phlegmatische.

Zweitens. Verhältnis der Erziehung zu den anderweitigen Einwirkungen insofern sie mit ihr zusammenstimmen*). Insofern also kommen dieselben

*) Besser schließt sich hier Nr. 3 an (Stunde 16.), wenn das Unschöne und Unrichtige sich von selbst entwickelt. Randbem. Schleierm.

Einwirkungen zusammen auch ohne die Erziehung; was hat also diese zu leisten? Man kann sagen, sie verstärkt, was diese doch zu schwach bringen, sie ordnet, was sie nur chaotisch bringen, sie erhöht zum Bewußtsein, was sie nur unbewußt bringen. Alles braucht also nur zum Gegenstande der Erziehung gemacht zu werden in dem Maß, als das Leben in diesen Punkten zurückbleibt. Aber es wird nur geschehen, inwiefern das Zurückbleiben wirklich erkannt wird. Daher gibt es kein allgemeines Maß. Die Gestaltung der Erziehung beruht auf zwei Brennpunkten. Allgemein, auf dem Interesse an der Jugend, dem Bestreben ihr
[III, 9, 604] nachzuhelfen, und sie die eigenen Verwirrungen vermeiden zu lassen*). Besonders, auf dem Gefühl dessen, was in der Gestaltung des gemeinsamen Lebens mangelhaft ist**).

[Hätte nicht auch der erste Punkt ebenso positiv aus dem Gesichtspunkt der kühnen Maxime müssen durchgegangen

*) Vorlesungen 1820/21. Die Differenz in der Erziehung beruht auf zwei Faktoren, auf dem Interesse an der Jugend und auf dem Gefühl von Mangelhaftigkeit. Es sind dies die beiden Motive zur Erziehung; jenes belebt die Erziehung, dieses gibt ihr die bestimmte Richtung. — Die Differenz kann in einem verschiedenen Interesse liegen, das an der Jugend genommen wird. Das Interesse an der Jugend ist ein rein natürliches und kann eigentlich nirgends ganz fehlen. Aber wir müssen bedeutende Differenzen, sehr verschiedene Grade anerkennen. Es kann das Interesse bis auf den niedrigsten Grad hinabgesunken sein, dem tierischen Instinkt sich annähernd; bei einer völligen sittlichen Stumpfheit ist das Interesse an den Kindern ein Minimum, kaum zur Ahnung führend, daß eine Erziehung notwendig ist. Von diesem Minimum steigen wir hinauf bis zu einem Maximum, wo der Blick und die Liebe der erziehenden Generation nicht nur das gegenwärtige jüngere Geschlecht, sondern auch die kommenden umfaßt. Ein solches Interesse läßt sich nur bei hoher geistiger Bildung denken; denn da nur kann sich ein Bild von einer höheren Vollkommenheit gestalten, und ohne ein solches läßt sich kein absichtliches Handeln darauf hin anlegen.

**) Die Differenz in der Erziehung kann aber auch auf dem Gefühl von Mangelhaftigkeit beruhen. Es kann an zwei Punkten das Interesse an der Jugend ganz dasselbe sein; wenn aber an dem einen die Mangelhaftigkeit des Gesamtlebens im großen und im einzelnen geringer ist oder weniger empfunden wird, als an dem anderen, so werden auch hier die Differenzen in der Erziehung heraustreten.

werden? Dahin hätte eigentlich gehört, daß Erweckung der Liebe der eigentliche Hauptpunkt ist, und daß die Behutsamkeit notwendig ist, wo die Liebe noch nicht hat erweckt werden können.]

Zwölfte Stunde.

Der pädagogische Faktor, den das reine Interesse an der Jugend bildet, würde immer eine Erziehung hervorbringen, wenn auch kein Gefühl vom Mangelhaften des Lebens ihn sekondierte. Aber auch nicht eine sich überall gleiche. Wenn man Erziehung in verschiedenen Zeitaltern und Nationen gleichförmig ver- [III,9, 605] schieden findet, die eine vielseitiger ausgebildet, die andere beschränkt, und so auch bei einzelnen Menschen: so kann man sagen, dort sei ein größeres Interesse an der Jugend als hier. Es fragt sich aus diesem Gesichtspunkt, ist die ausgebildetste die beste oder kann sie in eine *πολυπραγμοσύνη* ausarten, und also das Interesse für die Jugend zu groß sein? Daß dies im einzelnen möglich ist, sehen wir täglich. Das Bestreben, Unarten abzugewöhnen, kommt gewiß aus reinem Interesse. In dem Maß, als der Mensch in das Gebiet der Sitte kommt, wird diese auch Gewalt über ihn üben, und die Unarten werden verschwinden. Übt sie zu schwache über ihn: so werden sich auch, wenn er erwachsen ist, neue erzeugen, und das Bemühen im einzelnen in der Kindheit hilft nichts. Die Frage nun, ob und wodurch von diesem Punkt aus das Gebiet der Pädagogik zu bestimmen sei, läßt sich nur entscheiden durch Berücksichtigung der neulich schon angeregten Punkte. Die Erziehung als Ergänzung fehlender Einwirkungen des Lebens*) geht mehr aus dem anderen

*) Vorlesungen 1820/21. Wir haben zwei Fälle zu unterscheiden, den wo die Erziehung bloß nachhelfen soll, indem für die Jugend der schon errungene Grad der Bildung in der älteren Generation als genügend angesehen wird; und den wo man der Jugend zu einem besseren Zustande verhelfen will. In beiden Fällen muß die Erziehung das Chaotische in Ordnung, das Bewußtlose zum Bewußtsein bringen; im letzteren hat sie jedoch überdies die Differenz zwischen der Gesamtheit des

Faktor, dem Gefühl der Mängel, hervor; aber daß sie Ordnung und Bewußtsein hineinbringt, gehört hierher. Die Frage auf die Spitze gestellt würde also lauten: Soll alles in dem Menschen auf ordnungsmäßige Weise und durch Zusammenhang werden? und soll man überall auf das Maximum von Bewußtsein hin-
[III,9, 606] arbeiten? — ad 1: so ist offenbar, daß weder Kenntnis noch Fertigkeit ohne Zusammenhang sicher ist, daß von den chaotischen Einwirkungen viele verloren gehen, weil sie zu früh kommen, und daß leicht ganze Klassen von Anregungen ausbleiben können. Hiernach scheint also alles, was im Leben ist, auch in der Erziehung sein zu müssen. — ad 2: so wird man nicht leicht die Frage ganz allgemein bejahen wollen; teils macht das Bewußtsein eben den Unterschied der verschiedenen Bildungsstufen; teils sieht jeder, es wäre unmöglich und würde die Erziehung ganz aufheben, weil wir über vieles niemals zum Bewußtsein kommen, z. E. wie wir unsere Glieder regen, wie wir unsere Gedanken verbinden; teils — da hier nur vom objektiven Bewußtsein die Rede sein kann, indem, was das subjektive Bewußtsein, das Gefühl, beträfe, die eigentliche Erziehung keinen Vorzug vor dem Leben haben kann — ist offenbar vieles, wo das eigentlich Vollkommene völlig bewußtlos ist, das Bewußtsein erst hinterdrein kommt und etwas ganz anderes bildet. Der sittliche Mensch als solcher ist bewußtlos, das Bewußtsein bildet den Moralisten; der Genießer des Schönen als solcher ist bewußtlos, das Bewußtsein bildet den Kritiker, der ganz ein anderer ist. Hier also gewinnen wir die Bestimmung, daß dasjenige, worin das objektive Bewußtsein vorwaltet, überwiegend in das Gebiet der eigentlichen Erziehung fällt, dasjenige worin das Gefühl vor-

---

Lebens in welcher die jüngere Generation erzogen wird, und dem vollkommeneren Zustande, für welchen zu erziehen, auszugleichen. Die gewöhnlichste Erziehung ist die erste Weise des Nachhelfens und der Mitteilung der gegebenen Bildung; die seltenere Erziehung ist die andere Weise, sie setzt das höchste Interesse an der Jugend voraus, gepaart mit dem lebhaftesten Gefühl der Mangelhaftigkeit.

waltet, d. h. das Sittliche und alles dem Analoge, mehr in das Gebiet des Lebens.

[Hierdurch wird auch die Bestimmung aus dem Gesichtspunkt der Ordnung begrenzter. Das Sittliche wird in das Gebiet gewiesen, welches seiner Natur nach chaotisch ist. Die Aufgabe ist nun, Ordnung in das allmähliche Hineintreten der Kinder zu legen.]

Dreizehnte Stunde.

Hiernach scheint alles Sittliche und Schöne nicht Gegenstand der Erziehung zu sein, und nur als solche das Einüben von Kenntnissen und Fertigkeiten übrigzubleiben. Jeder wird aber doch gestehen, daß ein technischer Prozeß zur Erweckung einer [III,9, 607] tugendhaften Gesinnung etwas Verkehrtes ist, und daß sich einer lächerlich machen würde, wenn er behauptete, im Besitz einer Methode zu sein, um guten Geschmack einzuimpfen. Ja es würde sogar gegen ein solches Verfahren eine natürliche und wohlbegründete Opposition im Zögling entstehen, weil nämlich die äußerlich aufgedrungene Scheingesinnung das Entstehen der echten im Inneren hinderte. — Um die Sache auf die Spitze zu stellen, kann man sagen, auch das dominierend Objektive hat seine subjektive Seite, welche also ebenfalls aus dem technischen Kreise herausfällt, z. E. im Philologischen Erweckung des Taktes. Aber es gibt auch bei Behandlung dieser Gegenstände außer dem technischen Kreise ein Leben der Alten mit den Jungen, in welches eben jene Anregungen natürlich hineinfallen. Während das technische Verfahren auf das Objektive wirkt, wirkt das Leben auf das Subjektive. Man muß daher unterscheiden: Gebiet der Erziehung im engeren Sinne, das des technischen Verfahrens; und im weiteren Sinne, das des Lebens. Beide muß man, wiewohl sie in Zeit und Ort nirgends vollkommen getrennt sind, ihrem Charakter nach streng unterscheiden. Dem technischen Gebiet den freieren Charakter des Lebens geben, ist das Prinzip der laxen Erziehung; dem Leben den Charakter des

technischen Verfahrens geben, ist das Prinzip der pedantischen und harten Erziehung, die ebenso unfruchtbar als unerfreulich ist. Nun entsteht aber die Frage, gibt es für das Gebiet des Lebens auch eine Theorie? Zu verneinen, wenn darunter verstanden wird eine Anweisung, einen bestimmten Zweck sicher zu erreichen. Zu bejahen, wenn es heißt, eine Anweisung, um sicher zu sein, daß man in jedem gegebenen Fall das Rechte tut, und daß also das geschieht, was unter den gegebenen Umständen geschehen konnte. Nämlich, aus dem einen Hauptstandpunkt der Erziehung ist der Mensch in der Familie. In dieser wird gelebt nach ihrem Gesetz, und so auch auf den Zögling gewirkt, auch außerhalb des technischen Verfahrens. Die Aufgabe ist also, nur ihn überall
[III,9, 608] nach dem Gesetz und der Natur der Familie zu behandeln. (Anmerkung. Hierbei findet denn auch das in der Erziehung statthabende Analoge von Strafe, aber lediglich aus dieser Beziehung statt.) Aus dem anderen Standpunkt ist das Wirken auf ihn ein Handeln des Staates der Kirche usw. Wer auf ihn wirkt, es sei zu Hause oder in der Schule oder sonst, tut es als Agent des Staates, der Kirche usw. Die Verhältnisse, in denen dies geschieht, sind auch nicht technische Institute allein; auch in ihnen ist ein Leben und also ein Wirken nach ihren verschiedenen Gesetzen.

Vorher fanden wir aus dem Prinzip der Ordnung — und dieses geht ja ganz auf ein technisches Verfahren aus — daß alles müsse zur Erziehung gehören; hier vom Prinzip des Bewußtseins aus finden wir, daß nicht alles auf gleiche Weise dazu gehört. Wie gleicht sich dieses aus?

Vierzehnte Stunde.

So, daß wenn einmal der Zögling in das Gebiet der Mitteilung und Erweckung eines bestimmten Gefühls aufgenommen ist, alsdann nur nach den Gesetzen des Lebens zu handeln ist; daß aber ein technisches Verfahren stattfindet, um ihn nach Ord-

nung und Zusammenhang in dieselben eintreten zu lassen. Das letztere erhellt hinreichend daraus, daß man z. B. offenbar viel zu früh rechtliche Gefühle oder wohl gar Begriffe bei den Kindern voraussetzt, auch ehedem häufig zu früh sie auf bestimmte Weise fromm zu machen suchte. Gehen sie darauf ein: so kann doch nichts daraus entstehen, als daß sie sich mit einem leeren Scheine begnügen, der die Entwicklung des rechten Prozesses hindert. Gehen sie nicht darauf ein: so entsteht eine auf dieselbe Weise schadende Opposition. Dieses richtige Hineinführen nun muß nach denselben Prinzipien geschehen, welche das Wesen alles technischen Verfahrens ausmachen.

Man könnte die Frage aufwerfen, welches von den beiden Gebieten, das eigentliche des technischen Verfahrens oder das des einwirkenden Lebens, das höhere sei. Sieht man auf die [III,9, 609] Kunst: so ist das erste das höhere. Hier kann der Erzieher sein Resultat bestimmt aufstellen, und niemand kann ihm streitig machen, daß es sein Werk ist; wogegen, wenn man auf Gesinnung und Gefühl eingewirkt hat, einer immer behaupten kann, es würde ohne diese Einwirkungen dasselbe erfolgt sein. Sieht man dagegen auf die Wirkung: so ist das Gebiet des einwirkenden Lebens das höhere. Denn das andere bringt nur Einsichten und Fertigkeiten hervor, nur den Organismus, nicht den Willen oder die Gesinnung, den regierenden Geist. Wogegen das einwirkende Leben die Gesinnung und den Willen hervorruft, von dem man sagen kann, fehlt es auch an der systematischen Ausbildung, der gute Wille kann sie gewissermaßen ersetzen, und jedesmal das Maß von Geschick hervorbringen, das für den gegebenen Fall notwendig ist.

Diese beiden Gesichtspunkte, daß die Erziehung Ordnung und Zusammenhang, und daß sie erhöhtes Bewußtsein hervorbringt, sind es, aus denen das Wesentliche, sich immer selbst Gleiche der Erziehung hervorgeht. Der dritte, daß sie nämlich das Mangelnde der Einwirkungen des Lebens ergänzen soll, der

Faktor, der auf dem Gefühl des mangelhaften Zustandes des Lebens beruht, ist es, aus dem das Wechselnde der Erziehung hervorgeht. Denn in dem Maß als das, was dem Leben mangelte, durch die Erziehung hervorgebracht worden ist, nehmen die aus dem Leben entspringenden Aufregungen für die künftige Jugend zu, und der Gegenstand darf nicht mehr in demselben Sinne, sondern nur unter dem vorigen Charakter Gegenstand der Erziehung sein. Wird aber der Übergang in das Leben nicht erreicht: so ist man entweder auf falscher Fährte gewesen, oder man hat es nicht recht angefangen, und ein Versuch wechselt mit dem anderen. Pädagogische Neuerungen sind also eigentlich ein Krankheitsmaßstab. Am übelsten, wenn die Bemühungen sehr mannigfaltig sind, und jeder seine eigenen Verbesserungsversuche macht. Denn das ist das Zeichen, daß sich das Krankheitsgefühl nicht wie ein richtiger Instinkt verhält, und daß sich
[III, 9, 610] wenig Gemeinsames vorfindet. Nur von solchen Neuerungen ist etwas zu halten, welche schnell populär werden, wie die in der physischen Erziehung und jetzt die musikalischen und gymnastischen Bemühungen.

Fünfzehnte Stunde.

Die beiden Elemente, das beharrliche und das veränderliche, sind freilich nur relativ entgegengesetzt. Da die Nation aus der Indifferenz erst wird: so wird auch ihre ganze Erziehung; alles darin war einmal nicht. Diejenigen, in denen sich zuerst ein neues Nationalelement entwickelte, fühlten es in der Nation als fehlend; und so läßt sich alles auf das Veränderliche reduzieren. Aber alles auch auf das Bleibende, da alles im ersten Keim involviert lag. Es findet aber eben daher ein zwiefaches Verhältnis statt. In der Periode des Steigens geht alles pädagogisch Entstehende in das bleibende System der Nationalbildung über. Das als mangelnd Gefühlte erzeugt politische und pädagogische Bestrebungen, es geht ins Leben über, und wird

dann durch den anderen Faktor, durch das reine Interesse an der Bildung der Jugend fortgepflanzt. In der Periode des Verfalls gelingt keine Kur, oder wenn ein Übel geheilt ist, bricht ein anderes aus. Alle Übel werden als so dringend gefühlt, daß die immer wechselnden Neuerungen das alte bestehende System ganz auflösen, indem man meint, jetzt alles auf den einen Punkt wenden zu müssen, hernach aber zum alten System zurückzukehren. Zwischen beiden liegt eine Zeit, in welcher die höchste Entwicklung und die ersten Elemente des Verfalls zusammenkommen. Der Verfall ist aber noch nicht permanent, er ist nur Krankheitszustand, erfordert nur partiale Rücksichten, und wird wo nicht geheilt, doch gelindert. Dies ist der Typus, die formale Seite. Läßt sich aber dazu auch eine materiale aufzeigen, ein pädagogisches Element, welches jenen Grenzpunkt [III, 9, 611] bezeichnet? — Die nationale Eigentümlichkeit entsteht aus der Indifferenz, wie die persönliche. Sie entsteht als Gegensatz, aber sie darf kein absoluter werden, und damit nicht in ihr das allgemein Menschliche aufgehe, muß sich mit ihr zugleich entwickeln ein Sinn für das Fremde. Ist sie also am höchsten entwickelt, so muß auch dieser Sinn am höchsten entwickelt sein und als ein wesentliches Element der Nationalbildung gefühlt werden. Also die Zeit der höchsten Entwicklung ist da, wenn im pädagogischen System Veranstaltungen sind, um den Sinn für das Fremde auszubilden und zu unterhalten.

Anmerkung 1. Da auch das nationale Leben schwach oder stark sein kann wie das persönliche: kann man sagen, je mehr Sinn für das Fremde, desto stärkere Nationalität? Wir wären dann offenbar das stärkste nationale Leben. Aber eine unbewußte Nationalität bedarf auch nur eines negativen Sinns einer erweiterten Gastfreiheit. (Denn Gastfreiheit ist die erste Stufe dieses Sinns, an welcher man erkennt, ob ein Volk auf dem Wege der Kultur oder der Barbarei ist.) Das Bewußtsein aber würde weit feindseliger wirken, und bedarf also des stärksten

Gegengewichtes. Wir haben deswegen den meisten Sinn für das Fremde, weil wir die bewußteste Nation sind. Anm. 2. Der Sinn für das Fremde wird natürlich nie gleichförmig in der Nation entwickelt sein, das Maximum davon nur in denen, die auf der höchsten Stufe stehen; und wie nahe diesen die anderen sind, das hängt ab von der gleichförmigen Durchbildung, die in der Nation überhaupt stattfindet. Anm. 3. Man muß wohl unterscheiden Sinn und Liebe. Jener tut der Anhänglichkeit an das Nationale keinen Eintrag. Diese wird Nachahmung, und zwar aus reiner Lust (nicht nur solche Nachkonstruktion, die als Mittel zur Schärfung des Sinnes geübt wird), welche nur auf Unkosten des Volkstümlichen stattfinden kann. Liebe zum Fremden ist allemal Verfall, und dieses eben die scharfe Grenzscheidung der beiden Perioden. Anm. 4. Wenn gleich Nachahmung des klassischen Altertums auch auf Verfall deutet, weil
[III, 9, 612] einer nicht zugleich kann ein Deutscher und ein Grieche sein: so erlauben wir doch in dieser Hinsicht manches, was wir gegen das koexistierende Fremde nicht erlauben. Dies kann seinen Grund nicht haben in einer größeren Vortrefflichkeit, sondern nur im geschichtlichen Zusammenhange, weil unsere Kultur auf jene gegründet ist. Soll aber dies die Ursache sein, so muß natürlich mit der Liebe zum Altertum auch verbunden sein Sinn für die altertümlichen Nationalzustände, besonders diejenigen, welche partiale Blüte einer bestimmten Periode waren; und also auch dies muß zur Zeit der höchsten Nationalentwicklung in das pädagogische System aufgenommen sein. Auch dies darf ebensowenig in nachahmende Lust ausarten: denn das Stück zurückschrauben wollen, ist auch Verfall.

Sechzehnte Stunde.

Drittens. Verhältnis der Erziehung zu dem, was sich aus dem Menschen von selbst entwickelt. Parallel dem vorigen, aber mehr von seiten der Spontaneität. Da das

Dasein des Menschen von Anfang an ein Leben ist, und zwar ein wachsendes: so müssen sich von selbst Kräfte entwickeln, und in korrespondierenden Tätigkeiten äußern. Es entsteht nun die Frage: Wozu außerdem die Erziehung? welche nach zwei Seiten beantwortet werden kann. Die Erziehung ist auch hier entweder Gegenwirkung, indem einiges in der Selbstentwicklung vom Ziel der Erziehung abführen würde; oder Ergänzung, indem die Selbstentwicklung nicht genug leisten würde. Beide Antworten sind richtig; die Erziehung ist teils gegen das Böse gerichtet, teils sagt man auch von Menschen, die sich unvollkommen entwickelten, daß sie in der Erziehung vernachlässigt sind. Nichts aber, was sich selbst entwickelt, kann ursprünglich böse sein; es müßte sonst auch in der menschlichen Natur liegen, und dann könnte die Erziehung doch nichts dagegen ausrichten. Auch zu allen Lastern ist das Elementarische, worauf man zuletzt zurückkommt, nicht böse; nicht Geschlechtstrieb, nicht Erhaltungstrieb, weder widerstehender (Zorn), noch attraktiver (Geiz). Das Böse liegt also nur im Verhältnis. Daher ist die ergänzende Wir- [III, 9, 613]
kung der Erziehung die ursprüngliche, die polemische nur die sekundäre. Alles Verhältnis ist zusammengesetzt aus Gleichheit, die unter der Identität, und Ungleichheit, die unter dem Gegensatz steht. Soll also etwas Allgemeines festgestellt werden: so muß man einen Gegensatz auffinden, unter welchen sich die verschiedenen Verhältnisse alle subsumieren lassen, und aus welchem man die speziellen Formen desselben entwickeln kann. Ein solcher Gegensatz in der Entwicklung des Menschen darf nicht auf Geratewohl gesucht, sondern muß durch eine Ableitung gesetzmäßig gefunden werden. Nur soviel vorläufig: Negative Darstellung. Es kann nicht der Gegensatz zwischen Leib und Seele sein. Viel Anschein dafür. Was sich aus Leib und Seele entwickelt, ist beides gut, beides zusammen umfaßt alles; das meiste Böse wird sich darstellen lassen als ein Mißverhältnis zwischen Leib und Seele. Die Sache muß

aus zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Erstens. Ist in der Tat das durch die Erziehung zu Unterstützende und das durch sie zu Bestreitende ein entgegengesetztes Verhältnis zwischen Leib und Seele? Zweitens. Können Erziehung des Leibes und Erziehung der Seele die Hauptabteilungen der ergänzenden Erziehung sein? ad 1. Man erklärt das Gute durch Herrschaft der Seele über den Leib und das Böse durch Herrschaft des Leibes über die Seele. Allein wie kann man sagen, daß die Lust z. E., welche nicht herrschen soll, etwas Leibliches ist? und wie kann man sagen, daß die Vernunft herrscht, da sie nicht herrschen kann außer insofern sie etwas auch Leibliches erst geworden ist. Man kann eher sagen, es gibt zweierlei Herrschaft: im Leibe die Herrschaft entweder des Leiblichen *κατ' ἐξοχήν*, oder dessen, was im Leibe den Geist repräsentiert; und im Geist eine Herrschaft dessen, was der Geist *κατ' ἐξοχήν* setzt, und eine Herrschaft dessen, was im Geiste den Leib repräsentiert, welche beide eigentlich immer einander korrespondieren müssen. Die Nerventätigkeit repräsentiert im
[III, 9, 614] Leibe den Geist, die Lust repräsentiert im Geiste den Leib. ad 2. Man teilt freilich in körperliche Erziehung und geistige; aber wo soll die Grenze sein? Bildung der Sinne ist Bildung des Verstandes. Bildung der willkürlichen Muskelkraft ist Bildung des Willens; denn keine Tätigkeit ist vollkommen, wenn sie nicht zugleich körperlich ist; sowie kein Auffassen, wenn es nicht zugleich sinnlich ist. Hier also ist beides nicht zu trennen. Was bleibt nun außerdem rein Geistiges übrig? Nur die Gesinnung; diese aber liegt auch außer dem Gebiete der technischen Erziehung. Was bleibt rein Körperliches übrig? Das System der Respiration und der Ernährung. Dieses aber liegt außer den Grenzen der pädagogischen Technik, denn man kann nur nach den Vorschriften des Arztes wirken; sonst würde die Pädagogik ganz die Medizin verschlingen. Außer inwiefern man wieder durch das entgegengesetzte Ende durch die Gesinnung auf beides

wirken kann, wie man bei schlechter Respiration und Verdauung auch gewisse Tugenden und Fertigkeiten nicht fordert, oder nur durch eine weit stärkere Kraft der Gesinnung möglich hält.

Siebzehnte Stunde.

Anm. 1. Der Ausdruck: physische Erziehung für einen Teil ist völlig schlecht; denn was überhaupt anders als die φύσις kann erzogen werden? — Bleiben wir aber auch bei „körperlich" stehen: so kann man sagen, beim Volk ist auch die Einwirkung auf die Gesinnung zur körperlichen Erziehung gehörig. Denn da seine Gesinnung nur Vibration einer allgemeinen Bewegung ist, so ist es eigentlich nichts als Organismus, Leib. Die geistige Erziehung bliebe also nur für die Menschen höherer Ordnung, und zwar gerade insofern sie über dem Zeitalter stehen und also nicht können erzogen werden.

Anm. 2. Kein Gegensatz, den man aufstellen könnte, begünstigt so sehr den Wahn, als ob die Glieder einander ausschlössen und das eine in dem Maß zurückstehen müsse, als das andere ausgebildet wird. Wie lange hat der Gedanke geherrscht, fein geistig gebildete Menschen dürften oder müßten kränklich [III, 9, 615] sein, und ebenso körperlich stark ausgebildeten Menschen müsse man verzeihen, wenn sie geistig stumpf sind. Dies gilt nur von Menschen, deren Körper viel tote Masse angenommen hat, d. h. eben nicht gebildet ist. — Der Gegensatz von Leib und Seele hat sich mit dem Prinzip der neuen Zeit zugleich entwickelt, und es ist ein Symptom ihres Verderbens, daß er sich überspannt hat. Wir müssen ihn nun wieder abstumpfen und mehr auf die Identität beider in unsern Ansichten und Behandlungen sehen.

Positive Darstellung. Woher nehmen wir einen richtigen Gegensatz? Wir scheinen ihn schon gefunden zu haben, indem wir den Gegensatz von Leib und Seele auflösten in dem von Verstand und Willen, deren jeder sowohl leiblich als geistig war. Dieser Gegensatz kann daher über jenem stehen, weil er

ihn durchdringt. Allein der Weg vom Falschen zum Wahren ist unsicher, und wir müssen anders anfangen.

Wir setzen den Anfang des Menschen da, wo wir ihm zuschreiben, daß er eigentümlich affiziert wird und sich eigentümlich bewegt. Im Fötus sind dies mehr einzelne Strahlen, von der Geburt an wird es ein Kontinuum. Als einzelnes Wesen steht der Mensch allem entgegen, aber weil er im ganzen befaßt ist, so ist dies Entgegenstehen Gemeinschaft; ein In-, Durch- und Nacheinander von Heraustreten und Hineingehen. Dieses hat zwei Seiten. Beides kann seinen Anfang haben außer ihm: insofern muß er affiziert werden können, und dies nennen wir Rezeptivität; es kann seinen Anfang nehmen in ihm, und dies nennen wir Spontaneität. In dem beständigen Fluß des Lebens ist aber der Anfang nur relativ, und also real beides ineinander. Das ganze Leben ist also Zusammensein und Wechsel von Rezeptivität und Spontaneität. Diese Ausdrücke haben Verwandtschaft mit dem Bewußtsein, und beziehen sich auf das Eigentümliche des menschlichen Lebens. Ganz Analoges ist aber auch in dem Bewußtlosen, inwiefern es nur als ein Für-sich gesetzt werden kann. Fassen wir unter diesen Gegensatz im allgemeinen
[III,9, 616] zuerst die primitive unterstützende Wirkung der Erziehung: so geht sie teils darauf, die Spannung des Gegensatzes zu befördern: denn anfangs ist er noch schwach und eben darum nichts recht bestimmt im Leben aufzufassen; teils darauf, ihn gegen die äußere Reaktion zu unterstützen durch Verwahrung, bis die Stärkung soweit gediehen ist, daß es keiner Verwahrung mehr bedarf. Aber wie ist es zweitens mit der sekundären polemischen Wirkung? Indem der Gegensatz sich stärkt, steigert er sich auch; es genüge uns an der gemeinen Topik sinnlich verständig und vernünftig. Böse und verkehrt ist das Niedere, aber nur in bezug auf das Höhere. Daher sagt man gewöhnlich, das Böse liege im Streit des Höheren und Niederen. Denn wenn jemand etwas Böses tut, worum er gar nicht weiß,

rechnet man ihm dieses nicht als böse zu, sondern fragt nur, ob er es nicht hätte wissen sollen. Dann aber liegt der Fehler in der vernachlässigten primitiven Wirkung. Was heißt aber nun Streit des Höheren und Niederen im Menschen? und wie ist beides zusammen? Wenn der Mensch um das Höhere weiß: so beherrscht es seine Rezeptivität; wenn er aber nicht danach handelt: so beherrscht es nicht seine Spontaneität. Der Mensch, inwiefern er Objekt der Erziehung ist, hat alle Steigerung zuerst in der Rezeptivität. Die ungleichförmige Entwicklung beider Glieder des Gegensatzes ist also das Böse, welchem muß entgegengearbeitet werden

Es besteht aber die Differenz der Temperamente, also die eigentümliche Natur des Menschen, auch in einem bestimmten Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität. Wie verhält sie sich also zu dem, was die Erziehung unterstützen, und dem sie entgegenarbeiten soll? Auf der einen Seite soll die eigentümliche Natur des Menschen entwickelt und der Gegensatz gefördert werden in der bestimmten Modifikation, unter der er ihm angeboren ist. Auf der anderen Seite führen wir auch alle Fehler und Laster auf das Temperament zurück, und es scheint also dem entgegengearbeitet werden zu sollen.

Achtzehnte Stunde. [III, 9, 617]

Es ist gewiß, daß jedes Temperament in seine besondere Art des Bösen ausschlägt; geht man aber noch weiter: so schlägt jedes aus in eine eigene Verrücktheit, Blödsinn gleich phlegmatische, Raserei gleich cholerische, Tollheit gleich sanguinische, Wahnsinn gleich melancholische. Man sieht also, die Vernunft ist das zusammenhaltende Band wie der menschlichen Natur im allgemeinen, so auch ihrer besonderen Modifikation im Temperament. Das Böse ist also nicht Manifestation des Temperaments, sondern der mit der Entwicklung des Temperaments nicht Schritt haltenden Entwicklung der Vernunft. Wie jedes Böse eine Disharmonie ist zwischen dem einzelnen Leben und dem allgemeinen:

so ist der Wahnsinn, Abwesenheit des κοινὸς λόγος, das gänzliche Auseinandersein beider. Also das Temperament ist in seiner Entwicklung lediglich zu unterstützen; aber es ist auch gleichmäßig mit derselben unter die Potenz der Vernunft zu stellen. Man kann kein Gegenwirken gegen das Böse als Unterdrückung des Temperaments ansehen, vielmehr wird es nur desto besser zusammengehalten, je weniger Böses darin sich äußert. Zum Ideal des Weisen gehört auch nicht, daß er in der Indifferenz der Temperamente sei; das Temperament offenbart sich in jedem Akt auch ohne Böses, und eine Unterdrückung desselben findet nicht statt.

Wenn aber doch Rezeptivität und Spontaneität in jedem Menschen besonders modifiziert sind: so fragt sich, muß nicht jeder nach Maßgabe seines Temperaments besonders behandelt werden? Wird die Frage bejaht: so findet gar keine gemeinsame Erziehung statt, da das Temperament wieder in jedem einzelnen ein anderes ist. Die primitive Seite gestattet keine solche besondere Behandlung. Denn bei ihrem Anfang ist das Temperament noch nicht zur Erscheinung gekommen, kann also auch keinen Maßstab abgeben. Sind aber die Verschiedensten bei einer gleichen Behandlung von null auf eins gekommen: warum sollen sie nicht ebensogut von eins auf zwei kommen
[III,9, 618] können? Das entwickelnde Prinzip ist im Zögling selbst, die Erziehung reicht nur den Stoff dar; ist sie systematisch, so muß dieser eine Totalität bilden, und dann können sich alle Temperamente an ihm entwickeln. Wenn man freilich darauf ausgehen wollte, ein noch stärkeres Übergewicht des einen Gliedes hervorzubringen, d. h. den Entwicklungsprozeß spezifisch zu beschleunigen oder zu spannen, dann müßte besondere Behandlung stattfinden; allein wenn man nicht den Rationalisierungsprozeß zugleich beschleunigt, so erzeugt man nur Böses. — Ebensowenig aber in bezug auf die sekundäre Seite. Da Gegenwirkung gegen das Böse und Förderung des Guten in der Erziehung realiter gar nicht getrennt sein können: so könnte man überhaupt

das Böse, wenn man lediglich auf den Zögling selbst Rücksicht nimmt, sich selbst überlassen, weil es, wenn alle pädagogischen Operationen zusammenstimmen, die Vernunftentwicklung zu befördern, sich eben selbst verlieren muß. Was aber zur Vernunftentwicklung geschieht, kann sich nicht nach der Differenz der Temperamente richten. Nun kann man aber freilich das Böse nicht vollkommen sich selbst überlassen, weil der Zögling nie isoliert ist, sondern in ein gemeinsames Leben gesetzt. Allein was man tut, um den Einfluß des Bösen auf dies gemeinsame Leben zu dämpfen (wohin alle Behandlungen der Fehler und alle Strafen gehören; denn diese stellen nur eine sinnliche Größe gegen die andere, jede aber bietet jedem Temperamentsfehler eine Seite dar, also verteilt man das Böse in eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, vermindert es aber nicht), das muß auch Element eines gemeinsamen Lebens sein, und nicht ein vereinzelndes hervorbringen, wie die differenten Behandlungen tun würden. Es ist also nur egoistische Anmaßung, die aus diesem Grunde gegen eine gemeinsame Erziehung auftritt.

Hier sind wir auf einen Punkt gekommen, wo die gewöhnliche pädagogische Praxis einen Widerspruch darbietet. Nämlich, wir sehen es immer als eine notwendige Vorbereitung für das ganze Leben an, daß die Jugend gewöhnt werde, der Lust und Unlust zu widerstehen. Absichtliche Übungen in dieser Beziehung werden als ein pädagogisches Element anerkannt. Wenn man nun auf der anderen Seite Strafe und Belohnung als Reizmittel anwendet, und also Lust und Unlust auf diese Weise erregt, daß sie Motiv werden: so ist das dem ersten Bestreben vollkommen entgegengesetzt; dort wird beides unterdrückt, hier erregt; und so ist der Widerspruch da. Wir haben den Widerspruch gelöst dadurch, daß wir sagten, Lust und Unlust, Strafe und Belohnung könne nur insofern in Anwendung kommen, als durch sie nicht das Bewußtsein affiziert wird; sie sollen nie unter der Form des Bewußtseins als Gegenwirkung gebraucht werden. [III,9, 147]

Fassen wir nun alles zusammen, so haben wir folgendes gefunden. Es gibt nur zweierlei Formen der pädago-

gischen Gegenwirkung; die eine, dem Ethischen sich anschließend, ist die Erregung der Scham, als zurückhaltendes Prinzip; die andere ist die physische Gewalt. Der ersten haben wir ihre Grenze nach oben angewiesen; denn als Gegenwirkung gegen verkehrte Gesinnung kann sie nicht gebraucht werden; alle Gegenwirkung ist da gleich Null und die unterstützende Tätigkeit muß eintreten. Es fragt sich nun noch, ob die zweite Gegenwirkung ihre Grenzen nach unten hat. Wir haben die physische Gegenwirkung schon verfolgt in der ersten Periode der Kindheit bis dahin, wo die intellektuelle Mitteilung
[III, 9, 148] durch die Sprache nicht möglich ist. Aber es gibt auch in dieser Periode der ersten Kindheit eine Zeit, wo die physische Gegenwirkung nicht anzuwenden ist; nämlich solange das Leben noch so zart ist, daß es eine physische Gewalt nicht verträgt, muß alles durch unterstützende Tätigkeit geleistet werden. So bildet sich eine Stufenfolge, eine regelmäßige Fortschreitung. Die Erziehung fängt an mit einem Zustande, wo noch keine Gegenwirkung anwendbar ist; dann folgt ein solcher Zustand, wo nur physische Gegenwirkungen gebraucht werden können; dann wo beide, physische und mehr schon ethische Gegenwirkung in Anwendung kommen. Auf diesem Punkte teilen sich die Gegenwirkungen; denn was aus einem bewußtlosen Zustande herrührt, erfordert die physische Gegenwirkung; alles aber, wobei sich der Wille manifestiert, verlangt die ethische Gegenwirkung. Und endlich, wo das Bewußtsein vollkommen entwickelt ist und die Gesinnung bestimmt hervortritt, da hört auch die intellektuelle Gegenwirkung auf, es dominiert die unterstützende Tätigkeit.

[III, 9, 619]

Neunzehnte Stunde.

Man findet sie*) häufiger da, wo das Nationalgefühl weniger stark ist — in England am wenigsten unter den Neueren —, denn dann fühlt man auch, daß das Temperament der einzelnen unter der Potenz des Nationaltemperamentes steht. Bei uns war das Nationalgefühl schwach, daher auch diese Neigung stark.

*) d. h. die egoistische Anmaßung, vgl. S. 451, Z. 17. (Br.)

Sie scheint zwar mehr von der Differenz der Stände herzurühren, der Edle soll vom Gemeinen geschieden werden; allein das kommt auf eines heraus. Denn das Vornehme hat kein anderes Wesen, als das stärkere Heraustreten der Eigentümlichkeit.

Das andere Element der Eigentümlichkeit ist die Differenz der Anlagen, Hervortreten einzelner Zweige und Organe, sei es der Rezeptivität oder der Spontaneität. Soll diese Differenz begünstigt werden, oder soll sie unterdrückt werden? — Das erste nicht. Sie soll bestehen, denn sie liegt in der Natur, eben durch sie ist jeder Mensch eine eigene Modifikation der Menschheit; allein sie braucht nicht begünstigt zu werden, um zu bestehen. Denn da sie von der Geburt an noch nicht erscheint, und also durch eine bloß allgemeine Erziehung von null auf etwas gekommen ist: so wird sie auch bei einer solchen sich bis zum natürlichen Maß ihrer Spannung weiter entwickeln. Ist die Erziehung gleichmäßig: so wird bei gleicher Unterstützung das stärkere Organ mehr wachsen, als das schwächere. Sie soll aber auch nicht begünstigt werden; denn je mehr einzelne Vermögen im Menschen zurückbleiben, um desto mehr wird er abhängig. Nun ist diese Abhängigkeit zwar das intellektuelle Band der Geselligkeit; allein es gibt doch ein Maß, über welches man der Schönheit unbeschadet nicht hinausgehen darf, denn der Mensch wird eine Mißgestalt. Unterdrückt aber soll diese Differenz auch nicht werden; denn dieses würde am Ende die Teilung der Geschäfte unmöglich machen.

Verschieden von der Differenz der Anlagen ist nun noch die der Neigungen. Nämlich jedem Vermögen entspricht eine Seite der Welt als ihr Stoff. Dieser Stoff aber ist wieder in [III,9, 620]
sich selbst gegliedert, und das Organ des einen hat eine spezifische Verwandtschaft mit einem Teile dieses Stoffes, das eines anderen mit dem anderen. Dies ist Neigung, und kommt vorzüglich in Betracht bei den vorherrschenden Talenten. Die Neigung eines Menschen in seinem vorherrschenden Talent ist sein

Beruf. Die Bestimmung des Menschen ist, die Welt in sich aufzunehmen und sich in der Welt darzustellen. Nun erlangt er zwar statt des Ganzen immer nur einzelne Punkte. Einzelnes kann Repräsentant des Ganzen sein, inwiefern man darin als in einem Besonderen das Allgemeine mit hat und als in einem Bestimmten sein Entgegengesetztes. Das letztere entsteht nur durch Vergleichung auf empirischem Wege, das erstere nur durch Analogie. (Man kann zwar beides auch auf spekulativem Wege erlangen, aber dies geht aus der organischen Behandlung des Stoffes als solchen noch weniger hervor.) Beides also nur inwiefern der Zögling mit dem ganzen Stoff seines Organs, und mittelbar mit der Totalität des Stoffes bekannt wird, also auf dem Wege der allgemeinen Bildung. Geht man dagegen der Neigung gleich nach, die völlig bewußtlos anfängt: so behält er das einzelne immer nur als einzelnes und nicht als Repräsentant der Welt. Die Maxime also, welche jeden Menschen unbeschadet seiner Neigung durch die allgemeine Bildung durchgehen läßt, ist allein die, welche den Zögling selbst, seine Bildung zum Menschen zum Zweck hat. Diejenige aber welche gleich auf das Spezielle ausgeht (noch schlimmer, wenn es nicht durch Neigung bestimmt, sondern durch fremde Willkür gesetzt ist), braucht den Menschen nur als Mittel, entweder für die Eitelkeit des Pädagogen, weil gleich ein äußerer Schein hervorgebracht wird, oder für irgendein bestimmtes Gebiet, in welchem er ein vortreffliches Organ sein kann, ohne es selbst zu besitzen.

Es ist nun von dem Gegensatz aus, ohne auf die einzelnen Gebiete und Perioden speziell zu sehen, nur dreierlei im allgemeinen zu sagen. Gesetz der extensiven Ent-
[III,9, 621] wicklung, Gesetz der intensiven, Gesetz der Gleichzeitigkeit oder des Wechsels zwischen Rezeptivität und Spontaneität.

[Von dem letzten ist dann der natürliche Übergang zur Anordnung der verschiedenen Perioden.]

Zwanzigste Stunde.

Es würde zuerst von der extensiven Entwicklung zu reden sein; allein es ist zuvor zu bemerken, daß wir extensive und intensive zwar trennen, daß sie aber realiter immer verbunden sind. Die extensive ist bedingt durch die intensive. Von dem Chaos des Neugeborenen, in welchem Gefühl und Wahrnehmung gar nicht getrennt sind, ist nicht möglich zum Sondern der Gegenstände zu gelangen, wenn sich nicht die Vernunft als Bewußtsein der Formen entwickelt hat. Einzelne Indikationen für sich, z. E. Identität der Farbe, abgesonderte Bewegungen, bringen in so viele Irrtümer, daß sie immer wieder in das Chaos zurückführen müßten. — Ebenso ist die intensive bedingt durch die extensive. Denn ehe aus dem Chaos des Neugeborenen, in welchem Physiologisches und Willkürliches noch gar nicht getrennt ist, ein Wollen sich entwickeln kann, müssen sich erst die Vermögen gesondert und jedes sich als Fertigkeit gebildet haben, um in einem Gegensatz zu stehen, der verbunden werden muß. Es gilt aber ebensogut das letzte auch von der Seite der Rezeptivität, und das erste auch von der Seite der Spontaneität. Aber eben deswegen, weil beides zwar vereinigt ist, aber doch als zweierlei muß gesetzt werden, ist in jedem Akt eines das Primitive und das andere das Sekundäre; keines von beiden aber darf bloß als Sekundäres behandelt werden, also muß es in der technischen Behandlung getrennt werden. Dabei aber muß man wohl wissen, daß indem man das eine fördert, sekundär auch das andere folgt.

Demnächst aber fragt sich, ob es ein allgemeines Prinzip [III,9, 622] der extensiven Entwicklung für alle Perioden und Zweige der Erziehung gibt, das sich also gegen alle Gegenstände indifferent verhält, und ebensowohl Rezeptivität als Spontaneität befaßt. — Allgemeine Aufgabe ist Entwicklung des rezeptiven Chaos zur Weltanschauung, und des spontaneen zur weltbildenden Selbstdarstellung.

[III, 9, 208]

Fertigkeiten der Rezeptivität.

Durch die Sinne empfängt der Mensch die ersten Eindrücke von der Außenwelt und zugleich eigentlich auch zuerst die Eindrücke von seinem eigenen Zustande; dies kann jedoch auf das
[III, 9, 209] erste reduziert werden. Was ist nun das vollständige Resultat von allem, was sich an diesen ursprünglichen Anfangspunkt anschließt? Es ist die Weltanschauung eines jeden, worin die Totalität aller Eindrücke zu einem vollständigen Ganzen des Bewußtseins bis auf den höchsten Punkt gesteigert, mit eingeschlossen die Totalität des Bewußtseins der menschlichen Zustände, ohne welche doch die Weltanschauung nichts sein würde, gedacht wird. Wenn wir dieses vom ersten Anfangspunkt bis zum Endpunkt konstruierend bloß auf den Endpunkt sehen: dann werden wir freilich nicht mehr sagen können, daß die Empfänglichkeit dominiert. Die Weltanschauung ist das Resultat der spekulativen Naturwissenschaft und der wissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte, sie setzt die höchste Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes voraus. Aber es ist doch in dem Entwicklungsgang vom ersten Anfangspunkt, auf dem die Sinne uns einzelnes darbieten, bis zu diesem Punkt, wo die Weltanschauung sich herausgebildet hat, ein zusammenhängendes Ganze, und ihm liegen immer neue Eindrücke zum Grunde. Die Weltanschauung selbst ist erst dann auf diesem höchsten Punkt, wenn die Ideen von der Welt an der Weltanschauung selbst und mit derselben realisiert werden. Die Weltanschauung bleibt auch dann nur immer die reinste, wenn die Rezeptivität mit der Spontaneität identifiziert ist, wie auch schon am Anfangspunkt beides identisch war.

Fertigkeit der Spontaneität.

Von der anderen Seite ausgehend, auf seiten der Selbsttätigkeit finden wir als ersten Punkt die freien Regungen des Lebens, nennen wir sie vorläufig Willkür. Was ist das Resultat? Alle nach außen gerichteten Tätigkeiten des Menschen, wodurch sein Anteil an der allgemeinen Aufgabe des menschlichen Geschlechtes bestimmt wird, sein Anteil an der fortgehenden Weltbildung durch den menschlichen Geist. Hier werden wir dasselbe sagen müssen wie vorher. Vom Anfangspunkt an bezeichnen

wir diese Tätigkeit als solche, worin die Spontaneität dominiert. Zu dem letzten Resultat dieser Tätigkeit gehört notwendig, daß [III, 9, 210] der Mensch mit seiner Tätigkeit in die Gesamttätigkeit eingreift; dazu muß der Typus der Gesamttätigkeit in ihn übergehen, und er muß sich eine Bestimmung seiner eigenen Tätigkeit durch jene gefallen lassen, so daß in vielen Fällen der erste Impuls zu einer Tätigkeit nur unter der Form der Zustimmung erscheint. Also Empfänglichkeit ist vorausgesetzt, dennoch tritt auch hier durchaus nicht die Selbsttätigkeit zurück; denn gerade das erscheint als die höchste Selbsttätigkeit, wenn die Tätigkeiten nach außen unter die Form der Pflicht und des Rechts gebracht sind. Wenngleich auch hier wieder der eine Faktor an dem anderen sich entwickelt: so ist doch die Kontinuität auf dieser Seite vom Anfangspunkt bis zum Endpunkt nicht abzuleugnen.

Verhältnis des Gebietes der Fertigkeit zu dem der Gesinnung.

Dies beides zusammengenommen ist nun die Totalität der Aufgabe, sowie sie uns mit Bezug auf das Gebiet der Fertigkeit entsteht; jedes aus diesem Gebiete wird sich entweder unter das eine oder das andere subsumieren lassen. Aber wir werden zugleich sagen müssen, denken wir uns beides in seiner Vollständigkeit entwickelt: so ist auch notwendig das Produkt des anderen Gebiets, die Entwicklung der Gesinnung, schon mit darin enthalten. Es kann auch nur das eine mit dem anderen zur Vollkommenheit sich entwickeln. In der Art, wie der einzelne in die Gesamttätigkeit eingreifend seine Selbsttätigkeit offenbart, ist die Gesinnung mitgesetzt, sowohl wie sie im bürgerlichen Leben, als auch im geselligen Verkehr sich offenbart. Und ebenso, wenn wir uns in einem Moment einer solchen Tätigkeit das Bewußtsein vollständig entwickelt denken, so wird auch die religiöse Gesinnung darin enthalten sein müssen. Auf der anderen Seite, die Weltanschauung wird als Ganzes angesehen und als Einheit nur in dem Maß vollständig sein, als die Gesinnung vollständig ist. Dennoch bleibt uns ungefährdet, daß wir sagen [III, 9, 211] mußten, es ist eine andere Art der Einwirkung auf die zu erziehende Generation, wodurch die Gesinnung und wodurch die Fertigkeit entwickelt wird.

[III, 9, 622] Der Prozeß ist auf beiden Seiten wesentlich derselbe. Da die Tätigkeit in dem Zustande, worin die Erziehung den Menschen entläßt, ebenso vorkommt, wie in dem, worin sie den Menschen findet: so liegt alle Einwirkung nur in dem Zuführen des Stoffes, die aber nur insofern ein Fortschritt sein kann, als sie an die Gesamttätigkeit, welche bis zu jedem Moment gegeben ist, anknüpft; sonst ist sie nur eine Verlängerung des dem vorigen Moment gegebenen rohen Stoffes. Also ein allgemeines Prinzip gibt es. Stoff führt sich aber auch von selbst zu, und die Sache der Erziehung ist nur mehr Ordnung und Zusammenhang, und eben dadurch auch Bewußtsein hervorzubringen. Wir halten uns zuerst an die Ordnung. Und da fragt sich zuerst, wenn wir auch wissen, was wir jedesmal sollen folgen lassen, wann sollen wir es folgen lassen? Hier nun als Problem die Maxime: „Nicht eher ein neues folgen zu lassen, bis das vorige in dem Zögling vollständig geworden ist.“ Man kann auf der einen Seite sagen, jedes einzelne sowohl der Rezeptivität als der Spontaneität ist in sich selbst ein Unendliches, kann also nie vollständig werden; und ist dies die Maxime: so ist die Erziehung gar nicht da oder zurückhaltend. Auf der anderen Seite muß man sagen, wird diese Maxime nicht angewendet: so ist die Erziehung nur Schein und gar nicht spezifisch verschieden von den chaotischen Einwirkungen des Lebens. Dies Dilemma ist zu lösen.

[Vielleicht nun gleich übergehen zum Prinzip des Zusammenhangs; nämlich die Gesamttätigkeit jedes Moments bestens zu benutzen zum Gesamtzweck, woraus indirekt jene Maxime folgt.
[III, 9, 623] Denn das Unsichere und Verpfuschte bildet keine Gesamttätigkeit.]

Einundzwanzigste Stunde.

Es führt schon von selbst auf eine Beschränkung der Maxime, die aber weder willkürlich noch äußerlich sein darf. — Kanon. Die abzuwartende Vollendung nämlich darf nur eine relative

sein, nämlich in bezug auf die aufgestellte Aufgabe, abstrahiert von allem, was außerdem noch im Gegenstande oder in der Tätigkeit ist. Die Langeweile der Wiederholung darf man nicht fürchten. Denn diese ist nur in dem Verhältnis, in welchem Mannigfaltigkeit und Wechsel gänzlich mangeln. Nun aber ist Mannigfaltigkeit des Besonderen immer nicht nur möglich, sondern auch notwendig, um was für das aufgestellte Problem in dem gewählten Substrat zufällig ist, auch als zufällig erscheinen zu lassen. — Die Haupteinwendung gegen die Maxime ist, es sei nicht nötig, die Vollendung abzuwarten, dasselbe, was jetzt Gegenstand selbst sei, komme nachher vor als integrierender Bestandteil, und dann könne allmählich nachgeholt werden, was noch fehle; ja es sei schade, da diese Wiederholung doch unvermeidlich sei, nichts auf sie zu rechnen. Allein eben dies ist das Prinzip der Pfuscherei und schlechthin falsch. Auf die Wiederholung wird ohnedies gerechnet. Denn die abzuwartende Vollendung ist da, wenn vermittels der auf den Gegenstand angestrengt und ausschließend gerichteten Aufmerksamkeit das Problem im engeren Sinne gelöst wird. Dies genügt aber nicht für die Folge, denn was als Bestandteil in einem anderen steckt, das muß ohne Aufmerksamkeit und oft ohne Bewußtsein aufgefaßt oder ausgeübt werden. Dies erfolgt nur, indem es durch Wiederholung zur Gewohnheit geworden ist; das kann es aber nie werden, wenn wegen Mangel an Richtigkeit die Aufmerksamkeit immer noch besonders muß darauf gerichtet werden. Der Kanon bleibt also notwendig stehen.

Wenn nun aber alles, was jetzt Gegenstand eines Problems für sich ist, hernach als Bestandteil eines Zusammengesetzteren [III, 9, 624] vorkommt: muß dies nicht auch rückwärts ins Unendliche gelten, und wo fängt man an? Dies ist die Frage nach dem Elementarischen, welches freilich technisch bestimmt werden muß, denn im Leben kommt nichts Elementarisch vor, und es ist ein doppelter pädagogischer Fehler, wenn man bei zu Komponiertem anfängt,

und wenn man ins Unendliche zerspalten will. Allein inwiefern die Frage materiell ist, läßt sie sich hier nicht lösen, sondern nur von jedem Gegenstande aus. Formell aber müssen wir hier sagen, elementarische Aufgaben sind solche, welche nicht für sich dargestellt werden können, sondern nur, indem man von einem anderen abstrahiert; z. E. Man kann keinen Ton von bestimmter Länge darstellen, ohne auch von bestimmter Höhe und Stärke, was aber einfach für sich gedacht keine heterogene Mannigfaltigkeit enthält. Alles Elementarische in jedem Gegenstande ist ein Mannigfaltiges, das gleichzeitig muß betrieben werden.

Der Vorzug der Mathematik als pädagogischer Gegenstand, besonders in bezug auf die Befolgung dieses Kanons, liegt darin, daß kein Gegenstand mehr ist, als man ihn jedesmal will sein lassen, und daß alles, wovon man abstrahieren muß, niemals zur Sache gehört. Daher schließt sich alles desto mehr, je mehr es mathematisch ist, an diese Maxime des Fortschrittes und somit auch an diesen Typus der strengen Erziehung an, und umgekehrt. Dies ist aber auch natürlich, denn die Gesinnung und die Phantasie müssen auch am meisten der Entwicklung im freien Leben überlassen bleiben.

Zweiundzwanzigste Stunde.

Auf dem Gebiet, wo die Erziehung nicht technisch ist, tritt die Maxime in negativer Gestalt auf. Das Leben ist ursprünglich einfach und entfaltet sich erst allmählich; aber in der Welt der Erwachsenen ist überall das Entfaltete, und die Einwirkungen von diesem stören und übereilen die Entwicklung. Ein natürliches Gegengewicht ist freilich, daß vieles an den Kindern vor-
[III, 9, 625] übergeht, was ihren Sinn nicht trifft; nur die unvermeidliche Irrationalität des Einzelnen und Ganzen gegeneinander stört dieses und macht besondere Kautelen notwendig. Wäre beides völlig

harmonisch, so könnte man alles gehen lassen. Die Maxime lautet also, das Einfache nicht eher zu verlassen, bis es seine relative Vollendung erreicht hat. Beispiel: Geschmack an den reinen Tonverhältnissen eher als an den Dissonanzen; an einfachen Akkorden eher als an figurierter Musik, und diese solange abhalten. Im allgemeinen ist das Einfache in der Kunst das, was mit dem Ursprünglichen, organisch Natürlichen zusammenfällt, also da Anknüpfungspunkt; und so im Verhältnis weiter. In der Gesinnung ist das Gute das Zusammenfallen des Gemeinsamen mit dem Einzelnen. Also nicht eher in größere und zusammengesetztere Sphären bringen, bis die Gesinnung in den einfachen so weit relativ entwickelt ist, daß sie wiederum als Basis dienen können.

Die zweite Aufgabe ist nun ein Prinzip des Zusammenhangs in der extensiven Entwicklung. Ordnung bezieht sich auf das Nacheinander in einem isolierten Zweige (denn weiter kommen wir durch die vorige Maxime nicht), Zusammenhang auf das Nebeneinander verschiedener Zweige. Beides ist aber dasselbe. Ordnung ist Zusammenhang, inwiefern jeder isolierte Zweig wieder ein Mannigfaltiges ist, da das Elementarische wesentlich mannigfaltig ist; Zusammenhang ist eine Ordnung, inwiefern die ganze Erziehung eins und nur im Zusammenhange die relative Vollendung jedes Momentes ist. Man wendet ein, der Zusammenhang werde erst am Ende der Erziehung gefunden, während derselben könne er nicht stattfinden, sondern nachdem die Zweige richtig konstituiert sind, sei nur innerhalb jedes Zweiges auf dessen Vollendung in sich selbst zu sehen. Allein das Leben ist dann in jedem Moment ein zerfallenes und verworrenes, die Gegenwart der Zukunft aufgeopfert. Man wendet ferner ein, der Mensch auf der niederen Stufe sehe auch erwachsen den Zusammenhang der großen Sphären nur als eine äußere Notwendigkeit; mehr könne der Zögling auch nicht verlangen, und so werde der Zusammenhang dargestellt, indem [III, 9, 626]

alle Zweige gleichmäßig auf positive Weise auf sein Wohlbefinden und Übelbefinden Einfluß haben. Allein da einige Zweige vermöge seiner Neigung diesen Einfluß auf natürliche Weise haben: so erscheint kein Zusammenhang zwischen diesem natürlichen und jenem positiven Einfluß, und somit überall kein Zusammenhang.

Dreiundzwanzigste Stunde.

Wenn die Erziehung mehr Zusammenhang in die Entwicklung bringen soll: so muß sie keine anderen Elemente enthalten, als die das Leben enthält, sonst ist zwischen beiden und also auch in der Entwicklung überhaupt der Zusammenhang aufgehoben. Bei uns finden wir einen solchen Streit, der sich in der Art, wie Wissen und Praxis, Schule und Leben entgegengesetzt werden, hinreichend manifestiert. Historisch ist zuvörderst zu fragen, ob und wo es besser ist. Wir finden einen solchen Streit nicht bei den rohen Völkern, wo das Leben wenig differentiiert, jede kleine Sphäre, wie bei unvollkommenen Organisationen, mehr dem Ganzen gleich ist, also alle Einflüsse des Ganzen auch von den nächsten Umgebungen repräsentiert werden, und eben daher wenig oder keine besondere Erziehung nötig ist. — Wir finden ihn ferner nicht bei den klassischen Völkern, wo Bildungsgrade und Stände nicht so sehr verschieden sind, und die Erziehung nichts enthält, was nicht jeder Freie in seinem Leben hätte brauchen können. Die Jugend wurde zeitig aus dem differentiierten Leben der Familie in die Totalität des Nationallebens hinein versetzt. — Hieraus zeigt sich, woher bei uns der Streit kommt. Es ist Mangel an Einheit im Nationalleben. Unsere Kultur und Gesinnung ist auf Fremdes gepfropft. Diese Abhängigkeit ist bei einigen völlig bewußtlos geworden, bei anderen zum Bewußtsein immer mehr gesteigert. Daher eine zwiefache Entwicklung, und wenn die Erziehung die Einflüsse der Totalität repräsentieren soll: so muß sie vieles enthalten,

wovon sich in dem Leben der meisten keine Spur findet. Wenn wir in dieser Einheit unter den Griechen stehen: so stehen [III,9, 627] wir im Bewußtsein über ihnen. Auch sie hatten fremde Elemente aufgenommen, ihre Mythologie beweist es; aber sie waren ihnen ganz unbewußt geworden. Wir könnten es nur als einen Rückschritt ansehen, wenn wir dieses Bewußtsein verlören. Nehmen wir nur dasjenige in das Erziehungssystem auf, was das Leben der unbewußten Region enthält, und wollen alles andere auf die Zeit nach der eigentlichen Erziehung versparen: so würden nur diejenigen, welche das tätige Leben nur sehr spät in Anspruch nimmt, zu jener Stufe gelangen; sie würde sich aus dem Nationalleben allmählich verlieren. Trennen wir beide Regionen ursprünglich in der Erziehung: so bilden wir ein Kastenwesen. Nehmen wir alles, was die höhere Stufe gibt, in die Erziehung auf: so haben alle aus der niederen Abstammenden in ihrer Erziehung Elemente, die sie in ihrem Leben gar nicht finden. Es bliebe also nichts übrig, als daß man diesem Übel durch eine Erhöhung des Lebens abhülfe. Dies liegt aber, allgemein aufgefaßt, nicht im Gebiete der Erziehung, die nur sehr indirekt dazu wirken kann. Also man muß der Jugend ein besonderes, von ihrem Familienleben verschiedenes Leben bilden, welches als die Einheit aller ihrer Erziehungselemente erscheine. Dies ist nicht nur die conditio sine qua non unserer Aufgabe, sondern auch dasjenige, wodurch sie rein gelöset wird. Denn um einen lebendigen Zusammenhang herzustellen, ist die positive Verbindung von Lust und Unlust mit jedem Erziehungselement nicht genug. Auch nicht, daß man alle anderen als Mittel für diejenigen darstelle, auf welche seine Neigung ihn führt, was ohnedies zu einer völlig isolierten Erziehung führen würde, die für jeden eine andere sein müßte; sondern jedes Element muß durch das andere gefordert werden, und alle zusammen müssen eine Einheit darstellen, wie die höheren Sphären des geistigen Lebens für den Weisen ein Ganzes darstellen.

[III,9, 628]

Vierundzwanzigste Stunde.

Der Zusammenhang aller verschiedenen Elemente des Lebens ist unter der Form des objektiven Bewußtseins nur zu geben auf dem wissenschaftlichen Standpunkt, auf jedem niederen erscheinen immer die verschiedenen Elemente einander störend, fremd, unabhängig: so kann er dennoch in der Erziehung nicht vorkommen. Er kann also nur gegeben werden unter der Form des subjektiven Bewußtseins. Im Gefühl hat es auch der ungebildete Mensch, daß geselliges und religiöses, bürgerliches (Leben) und Wissen zusammenhängen; jede Affektion des Gefühls, wenn sie auch von dem einen Gebiete ausgeht, weiset doch zugleich auf alle anderen hin. Ebenso nun wird der Zusammenhang in der Entwicklung sein, wenn ein Leben gegeben ist, in welchem so alle Elemente durch einander bedingt sind. Dies ist eigentlich das Prinzip der Schulen, in welchen das Wissen nur deshalb besonders hervortritt, weil es dasjenige ist, weniger um deswillen vorzüglich ein solches Leben außer dem Familienleben nötig ist, als nur was im Familienleben selbst am meisten fehlt und sich also bei der Vergleichung am meisten heraushebt. Aus dem rein pädagogischen Standpunkt aber ist es nur ein den anderen gleiches Element. Das gesellige, das bürgerliche, das religiöse sind ebensogut darin; und wie sehr die Schule der Idee entspricht, das zeigt sich vorzüglich daran, ob jeder Fortschritt in dem einen durch den in dem anderen bedingt ist, und ob die Ehre einseitig auf eines oder auf die Totalität aller gerichtet ist. Durch dies beides nun fühlt in einer wohl eingerichteten Schule der Zögling diesen Zusammenhang, und anders ist er ihm nicht zu geben. Ohne Schule in diesem Sinne ist für uns keine Erziehung. Gleich fehlerhaft ist es durch den Unterricht in der Familie, die Totalität repräsentieren zu wollen, oder zwar den Unterricht außer die Familie zu verlegen, aber kein anderes Leben daran zu knüpfen.

Die letzte Ansicht, daß Schulen bloß Unterrichtsanstalten (Kenntnisfabriken) wären, Supplement auf der einen Seite, Vorbereitung möglichst bestimmt für den persönlichen Kreis auf [III,9, 629] der anderen, hat lange geherrscht und den Verfall der Schulen bewirkt. Diese Ansicht ist nur ausgegangen von dem Standpunkt der skeptischen Reflexion und von dem gänzlichen Mangel an Nationalitätsgefühl. Eine andere Frage aber ist, ob sich die Notwendigkeit der Schule in dieser Hinsicht nicht auf das männliche Geschlecht beschränke; und diese möchte ich bejahen. Der Mann hat ein Leben außerhalb der Familie, und dies entwickelt sich eben zuerst an und mit der Schule; das Weib hat keines, ihr stellt sich alles in der Familie dar. Die Weiber sollen nicht unwissend bleiben; aber da ihr Wissen einen ganz anderen Typus hat, so kann ihn auch ihr Lernen haben. Lebendig ist ihr Wissen doch nur insofern, als in der Familie ein Wert darauf gelegt wird. Was sie schulmäßig wirklich lernen, vergessen sie entweder, oder es alteriert den weiblichen Charakter. Schulen sind daher für sie nur bis zu dem Zeitpunkt, wo sich psychologisch der Geschlechtsgegensatz zu entwickeln anfängt. Späterhin werden sie Übel erzeugen, nur andere, wenn man sie unter Knaben mengt, andere, wenn man sie unter sich läßt; denn da sie nicht bestimmt sind, in Haufen aufzutreten, sondern nur einzeln zu leben: so ist auch dies widernatürlich. Für die weibliche Jugend wird man also ebenso gewaltsam auf die häusliche Erziehung geführt, wie für die männliche auf die öffentliche. — Die verschiedenen Modifikationen, welche das System des öffentlichen Unterrichtes noch von diesem Prinzip ausgehend annimmt, hängen von der Art ab, wie das Problem aufgefaßt wird, daß die Schule auf der einen Seite die zu große Differenz der beiden Bildungsstufen vermitteln, auf der anderen doch es jedem möglich machen und vorbehalten soll, nach seiner persönlichen Qualifikation in die eine oder die andere hineinzugehen. Doch dies gehört zum folgenden — nämlich zur

Intensiven Entwicklung. Diese ist in ihrer oben bereits angeführten relativen Differenz von der extensiven eine
[III, 9, 630] Steigerung des Bewußtseins vom chaotischen zum Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt und zur Wiedervereinigung beider. Wenn wir diese verschiedenen Stufen als Potenzen des Bewußtseins unterscheiden: so ist dies auch nicht so zu verstehen, als ob sie relativer im Subjekt getrennt wären. Die eine entsteht nicht und die andere verschwindet nicht. Der Mensch ist nie ein Tier; aber er hört auch nie auf (auch im allervernünftigsten gibt es solche Elemente), ein Analogon des Tierischen in sich zu haben. Auf die alte Frage, wie der Mensch ursprünglich zur Vernunft gekommen sei, kann es nur zwei Antworten geben. Ist die Vernunft etwas eigentümliches Höheres, und er soll erst dazu kommen: so kann dies nur durch eine unmittelbare Offenbarung des göttlichen Wesens geschehen. Dann kann es aber auch immer wieder nur so geschehen, und eine Erziehung zur Vernunft ist nichts, wie auch jene ganz konsequent behaupten. Soll der Mensch zur Vernunft erst kommen, aber durch sich selbst: so muß sie etwas von seinen vorher schon gegebenen Vermögen, d. h. von der Sinnlichkeit Abhängiges, ein causatum derselben sein. Und das ist die andere Antwort. Dann ist freilich eine Erziehung zur Vernunft möglich; aber es entsteht dann die Frage, die auch von dieser mechanischen Seite immer entstanden ist, ist es gut, den Menschen zur Vernunft zu erziehen? Wir wollen uns also auf diesen Standpunkt gar nicht stellen, sondern annehmen, der Mensch ist ursprünglich bei Vernunft. Dann wird sich also auch die Vernunft, so gewiß sie zu seiner Natur gehört und die menschliche Natur in jedem eine lebendige Kraft ist, von selbst erheben, die Steigerung des Bewußtseins wird sich von selbst entwickeln, und es fragt sich nur, wie ist dieser Prozeß durch die Erziehung zu fördern? Hier zeigt sich nun zuerst ein Gegensatz zwischen der intensiven und extensiven Entwicklung.

Die letztere hängt an der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die erste gar nicht. Wenn man das Prinzip der Ordnung in seiner ganzen Schärfe nähme und unbedingt: so wäre die extensive Entwicklung null, eben weil in jedem Gegenstand, solange noch eine Beziehung auf eine höhere Potenz des Bewußtseins [III,9, 631] wäre, noch etwas Unverstandenes bliebe. Aber eben dann ginge an diesem einen Gegenstande der ganze intensive Entwicklungsprozeß vor sich, währenddessen aber freilich der Gegenstand alles werden würde. Die Gegenstände sind also hier ganz sekundär. Dies ist im voraus zu bemerken, und nun zu sehen auf die Differenz zwischen dem, was ohne technisches Verfahren erfolgen würde, und was durch dasselbe geschieht; und auf das Verhältnis, in welches sich der den Prozeß Leitende gegen den Zögling zu setzen hat.

Fünfundzwanzigste Stunde.

Der intensive Entwicklungsprozeß wird allerdings auch ohne die Erziehung vonstatten gehen. Aber nehmen wir eine Ungleichheit der Dignität in den Menschen an: so wird sie hierin liegen; denn bloßes Mehr und Weniger im extensiven, Kenntnisse und Fertigkeiten, geben uns keine verschiedene Dignität. Sofern nun dieser Unterschied nur eine innere Ursach hätte, ein bestimmtes Maß von Fähigkeit: so könnte die Erziehung freilich nichts produzieren, was nicht in der besonderen Natur liegt; aber doch beschleunigen, denn in dem sich selbst Überlassenen kommt oft die höchste Entwicklung sehr spät. Eine rein äußere Ursache kann es hier nicht geben, eben weil es auf Zusammensein mit bestimmten Gegenständen nicht ankommt. Doch sind diese auch nicht ganz ohne Einfluß. Der intensive Prozeß ist auf der einen Seite dem extensiven entgegengesetzt; auf der anderen Seite, weil nichts als ein bloß Äußeres, sondern

nur als eine Identität des Äußeren und Inneren, nichts als ein bloß einzelnes, sondern nur als eine Identität des einzelnen und Allgemeinen gehabt werden kann (jeder Fortschritt aber vom Äußeren zum Inneren und vom einzelnen zum Allgemeinen ist eine intensive Entwicklung): so würde der extensive Prozeß auch null sein, wenn der intensive es wäre. Der letzte muß also eine Seite haben, mit welcher er jenem zugekehrt ist, das ist die historische, d. h. ein relatives Gegebensein eines
[III,9, 632] Inneren und Allgemeinen in bezug auf eine bestimmte Mannigfaltigkeit des Äußeren und einzelnen. Er muß ebenso eine Seite haben, mit welcher er von dem extensiven unabhängig ist, d. i. die religiöse und spekulative. Das Religiöse ist das unmittelbare Gegebensein des absolut Inneren und Äußeren im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Das Spekulative ist das nie beendigte Suchen des absolut Inneren und Allgemeinen im objektiven Bewußtsein. Beides ist aber wieder wesentlich verbunden. Das Historische ist grundlos ohne eins von den beiden anderen; das Spekulative und Religiöse sind leer ohne das Historische, denn sie können sich nur in diesem darstellen. Da wir aber den intensiven Prozeß im Differential für später halten müssen, als den extensiven: so wird die erste Stufe die historische sein. Haben nicht alle Menschen gleiche Dignität: so sind sie gewiß nicht alle gemacht, sich mit dem abzugeben, was nie vollendet werden kann. Ist also einer nicht spekulativ: so kann man ihn nicht dazu machen; es ist seine natürliche Unvollkommenheit. Ist aber einer nicht religiös: so ist es eine Verkehrtheit, denn er müßte in einer beständigen Skepsis sein; ist er dies nicht: so ist er von einem bloß in seiner Besonderheit liegenden Grunde geleitet, und das ist böse. Also

1. Prinzip der Förderung des Spekulativen. Die Begriffe sind zwar geschieden, aber ob ein Mensch spekulativ sei oder nicht, das ist sehr schwer zu erkennen. Denn auch im bloß Historischen ist immer ein spekulatives Element, und auch

die spekulative Kraft kann sich nur im Historischen äußern. Man muß also in das Innere hineinschauen, und das ist immer höchst ungewiß. Noch viel schwerer kann man erkennen, ob einer spekulativ werden kann. Also muß die Erziehung allen die Möglichkeit sichern. Jede gegebene Identität des Inneren und Äußeren wird aber dem Menschen wieder nur ein Äußeres und einzelnes, inwiefern er es unmittelbar auf sein empirisches Dasein bezieht, und wird ein Reiz für die Entwicklung nur, inwiefern es der Betrachtung stillsteht. Mit dem Auffassen der Dinge für das empirische Dasein muß der Mensch anfangen, weil dieses in ihm absolut bedürftig ist; wogegen das Höhere [III, 9, 633] in seliger Ruhe latitiert. Es muß aber dasjenige, was nur für die Betrachtung da ist, ihm vorgehalten werden, d. h. die innere Seite der Naturdinge, ihre Gesetze, und die heterogene Seite dessen, womit wir historisch zusammenhängen. Letzteres das Kriterium der höheren Bildung. Menschen, die bloß für das Empirische gemacht sind, werden an beidem nichts sehen, als was für das Empirische gemacht ist; die Spekulativen aber werden sich an die andere Seite halten. Die Erziehung muß also sein eine stufenweise Herauskehrung der kontemplativen Seite der Gegenstände, wodurch jeder seinen intensiven Entwicklungsprozeß, wenn er will, von jedem Punkt, auf dem er steht, weiter fördern kann bis zum höchsten. Soviel im allgemeinen.

2. Prinzip der Verhinderung des Irreligiösen. Da hier ein absoluter Mangel nicht in der Tat, sondern nur durch Mißverstand sein kann: so ist nur die Rede von dem relativen, der sich in dem Bösen als Gottlosen ausdrückt. Dieses, haben wir schon gesehen (Stunde 17, S. 616), ist nur in der Ungleichförmigkeit der Rezeptivität und Spontaneität, im Zurückbleiben der ersten als Trägheit, im Zurückbleiben der anderen als Untugend oder Laster. Die Maxime ist also im allgemeinen, eine Gleichförmigkeit des intensiven Entwicklungsprozesses auch der Rezeptivität und Spontaneität zu erhalten. Diese ist wesent-

lich nicht etwa Zurückhalten des einen, bis das andere nach ist. Dann wäre es besser, den Zögling den Weg durch das Böse, dem er doch nicht ganz entgeht, durchmachen zu lassen.

Sechsundzwanzigste Stunde.

Erläuterung ad. 2. Die rechte Methode, das Gleichgewicht herzustellen, ist a) daß man an der Rezeptivität das am meisten ausbilde, was der Spontaneität am nächsten liegt, nämlich die subjektive Seite oder das Gefühl; b) daß man jeden Akt der Spontaneität, der mit der Rezeptivität nicht zu-
[III, 9, 634] sammenstimmt, dieser wieder vorhalte, also zur Subsumtion des Produzierten unter den Begriff nötige. (Das bloße Wiederholen kann nur im extensiven Prozeß etwas helfen, und auch da hat es sein Bedenken, da das eigentliche Motiv dabei nur die Langeweile ist.) ad b) Auch dies kann nur mit Nutzen in einem Gesamtleben geschehen, und dieses ist um desto vollkommener, je weniger Persönliches oder Willkürliches bei dieser Operation eintritt, weil aus solchem Eingreifen allemal eine Verstimmung zwischen Erzieher und Zögling entsteht. Es muß also diese Subsumtion als notwendig aus der Konstruktion des Gesamtlebens hervorgehen; Hauptprinzip für die Schulen. Allein die Subsumtion wird nur insofern auf das Gleichgewicht wirken, als aus der Unangemessenheit eine Unlust entsteht, also als nicht bloß der Gedanke, sondern das Gefühl intensiv entwickelter ist. Daher hängt dies ganz ab von a. Also ad a. Jeder einzelne ist mit seinem Gefühl abhängig von einem Gemeingefühl. Es kommt also alles darauf an, daß dieses richtig sei. Richtig aber wird es nur sein, wenn es sich selbst allmählich steigernd den intensiven Prozeß leitet. Bilden also gleich im pädagogischen Leben Zögling und Erzieher ein Ganzes: so wird doch nicht das vollkommen intensiv entwickelte Bewußtsein der Lehrer das Gemeingefühl sein dürfen. Man sieht täglich, welchen Schaden es tut, wenn man der Jugend zu zeitig das rein sittliche und

das absolut religiöse Gefühl aufdringt; sie bekommt es nur als einzelnes, verkennt es und wird gleichgültig dagegen. Die Hauptaufgabe also ist, zum Behuf der Subsumtion ein dem Entwicklungsgang angemessenes Gemeingefühl in fortwährender Steigerung zu konstruieren. Und so fällt dieses als ein besonderer Fall unter 1. Also ad 1. Stufenweise Heraushebung der kontemplativen Seite der Gegenstände. Hierunter ist befaßt das Religiöse und das Spekulative. In dem einen dominiert mehr der Gegensatz des Äußeren und Inneren, im andern mehr der des Allgemeinen und einzelnen. a) Spekulative Seite. Die Gegenstände sind sekundär. Das Spekulativste ist die Idee Gottes, in welcher alle Mannigfaltigkeit der Gegenstände verschwindet. [III, 9, 635] Es scheint also, daß man die Wahl habe, und da fragt sich, worin tritt unmittelbar die Betrachtung am meisten hervor? und was ist in sich selbst einer solchen Steigerung fähig, daß man den ganzen intensiven Entwicklungsprozeß daran fortleiten kann? Beides vereinigt sich in nichts so sehr, als in der Sprache. Mit der Sprache beginnt der Mensch, denn die erste Vernunftentwicklung offenbart sich durch sie; und mit der Sprache endet er, denn der Philosoph hat seine Bestimmung ganz erfüllt, wenn er seine Entdeckungen in der Sprache fixiert hat. In der Sprache sieht jeder nur das, dessen er fähig ist; jeder hat genug und keiner zuviel; es besteht also die vollkommene Freiheit.

Siebenundzwanzigste Stunde.

Was entspricht nun der Sprache auf seiten des subjektiven Bewußtseins? Er soll ein Inneres in sich finden, dem die Totalität der Dinge, ihn selbst eingeschlossen, als Äußeres entspricht. Alle Liebe ist Aufhebung eines Gegensatzes von Innerem und Äußerem; denn der Gegenstand ist ein Äußeres, aber auf ein Inneres unmittelbar bezogen. Es entwickelt sich also das Höhere, wie sich die Liebe entwickelt; die absolute Liebe ist das göttliche Bewußtsein. Das Leben selbst besteht aus konzentrischen

Kreisen von Liebe; alle sind zugleich gegeben. Der Erziehung liegt aber ob, den Zögling nur allmählich hineintreten zu lassen, damit kein Mißverständnis sei zwischen seiner Entwicklungsstufe und dem Leben, in welchem er steht. Ursprünglich ist gegeben die Familienliebe; späterhin findet sich der Mensch im Staat, indirekt durch Anschauung fremder Nationalität, direkt durch reales Hineingezogenwerden, das aber bei uns zu spät erfolgt. Die Lücke wird ausgefüllt durch die Schule*). Diese kann der Knabe als eine erweiterte Familie ansehen; er wird
[III,9, 636] aber, je länger je mehr, sich aufgefordert fühlen, die Analogie des Bürgerlichen darin zu finden. Die Nationalliebe ist aber eine beschränkte, ganz auf dem historischen Standpunkt. Die allgemeine ist in keinem Gesamtleben, als nur in der Kirche; in dieser ist sie indirekt als Aufhebung der Nationalbeschränktheit, direkt als unbegrenztes Verbreitungsbestreben gesetzt. Die Art, wie der Zögling zuerst in die Kirche tritt, ist auch Ausfüllung der Lücke, denn sie schließt sich auch zunächst an persönliches Bedürfnis an und erscheint als erweiterte Familie; sie fordert aber, je länger je mehr, auf, das Höhere in ihr zu finden, und nicht ohne Verschuldung bleibt es verborgen.

[III,9, 218] ## Das Gebiet der Gesinnung.

Lassen Sie uns nun nach dem eigentlichen Gehalt fragen, den die unterstützende Tätigkeit der Erziehung hinsichts der Gesinnung auszuüben hat. Wir haben schon im allgemeinen uns überzeugt, daß die Mittel hierzu etwas beschränkt sind; daß es keine andere unmittelbare Einwirkung auf die Gesinnung gibt als Billigung oder Mißbilligung. Worauf beruht nun die Wirkung, die aus der Äußerung der Billigung oder Mißbilligung entstehen kann? Zwei Gesichtspunkte lassen sich aufstellen.

Wenn ich einen anderen mir gleich stelle, so kann seine Billigung oder Mißbilligung keinen Einfluß haben, wenn ich

*) Hierher gehört als andere Seite, wo mehr die Freiheit dominiert, die gymnastische Gemeinschaft. Randbem. Schleierm.

mir selbst schon der Billigung oder Mißbilligung bewußt bin; fehlt aber dieses Bewußtsein, dann liegt in dem Urteil des anderen die Aufforderung, den Akt der Billigung oder Mißbilligung nachzuholen. Schon dann, wenn das Urteil anderer auch nur dies bewirkt, daß die Bewußtlosigkeit beschränkt wird, ist es von großem Einfluß. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß es ein Vorzug sei und etwas Wesentliches, daß jedesmal eine bestimmte Überlegung dem ersten Impuls vorangehe; es würde dann im Leben eine gewisse Kälte herrschen, denn was rein aus Überlegung hervorgeht, stützt sich auf einen Kalkulus, nicht auf Begeisterung: und hebt diese auf. Wohl aber läßt kein Impuls sich denken ohne Gefühl, und dieses kann klar und unklar sein; aber Aufgabe ist es nun eben, daß jedes Gefühl zur Klarheit erhoben werde, und je mehr alle Impulse eines Menschen von einem klaren Selbstbewußtsein ausgehen, desto mehr werden wir ihm die Überlegung erlassen können. Das ist es nun, was die Erziehung zur natürlichen Einwirkung des Lebens hinzufügt, daß bei allen Manifestationen des Willens das Bewußtsein zur Klarheit kommt. [III,9, 219]

Wenn ich nun aber einen anderen nicht mir gleich setze, sondern über mich, dann wird sein Urteil noch mehr bewirken. Das Verhältnis der erziehenden Generation zu der zu erziehenden ist ein solches Verhältnis der Ungleichheit, und eine freiwillige Veränderung des Standpunktes ist es, wenn die Erzieher sich auf den Fuß der Gleichheit mit den Zöglingen stellen; dies ist dann zweckmäßig, wenn man die Absicht hat, das eigene Urteil des Zöglings herauszulocken. Das Verhältnis der Ungleichheit ist ein zwiefaches; nämlich ich kann einen einzelnen über mich stellen rein als einzelnen, dann aber auch nicht als einzelnen, sondern in Beziehung auf die Stelle, die er im gemeinsamen Leben einnimmt: im ersten Fall ordne ich mich der persönlichen Autorität eines einzelnen unter, im zweiten Fall sehe ich das Urteil des einzelnen als Urteil des Ganzen, als gemeinsames Urteil an, und was erreicht werden kann, ist die Subsumtion meines Gefühls unter das Gemeingefühl. Welches von beiden soll gelten in der Erziehung? Wir setzen die beiden Endpunkte relativ entgegen. Wenn der Mensch selbständig in die Gemeinschaft eintritt, muß es gar keine persönliche Autorität für ihn geben. Dagegen fängt die Erziehung an rein mit der persönlichen Autorität. Die Abhängigkeit der

Kinder von den Eltern ist allein Folge der persönlichen Autorität; daher der richtige Erfolg der Erziehung in der früheren Periode
[III, 9, 220] davon abhängt, daß zwischen denen, welche die Autorität haben, kein Mißverhältnis sei, damit nicht die Kinder irre werden; Vater und Mutter, beide als eine Person, im Besitz derselben Autorität. Denken wir uns auch im Anfang der Erziehung die persönliche Autorität gleich Null, so gibt es kein Mittel für die Bildung der Gesinnung; das eigne Urteil und Gefühl kann herausgefordert werden, eine eigentlich leitende Kraft aber wird durchaus nicht vorhanden sein. Die persönliche Autorität ist auf diesem Gebiete die erste Bedingung aller pädagogischen Tätigkeit: deshalb postulieren wir, die persönliche Autorität muß nicht nur da sein, sondern in höchstmöglicher Kraft auftreten. Wenn nun am Endpunkt der Erziehung der Zögling von aller persönlichen Autorität frei sein soll, so muß an die Stelle dieser ein anderes treten; sein Gefühl und Urteil soll dann mit dem Gesamtgefühl und Gesamturteil übereinstimmen, sonst tritt er nicht als mitwirkendes Glied in die Gemeinschaft ein, sondern als gegenwirkendes. Was also auf die Entwicklung der Gesinnung Einfluß haben kann, zerfällt in diese beiden Faktoren, die persönliche Autorität und das Gemeingefühl; sie stehen aber in umgekehrtem Verhältnis, im Anfang ist die Autorität alles und das Gemeingefühl Null, am Ende ist das Gemeingefühl alles und die Autorität Null. Somit ist der Verlauf der Erziehung ein allmähliches Abnehmen der Autorität und ein allmähliches Zunehmen des Gemeingefühls. Es ergibt sich leicht, daß dieses Abnehmen und Zunehmen sich irgendwie bestimmt gestalten muß; es werden gewisse Punkte hervortreten, wo der allmähliche Übergang für den Erzieher und den Zögling zugleich sich besonders manifestiert: sonst könnte es keine Übereinstimmung zwischen dem Erzieher und dem Zögling geben, wann eine Änderung in dem Verhältnis und eine neue Gestaltung notwendig werde. Solange nun die Erziehung nur innerhalb der Familie bleibt, kann dies alles in seinem ganzen Umfang nicht in Wirksamkeit treten; denn dort herrscht nur die persönliche Autorität, nicht aber das Gemein-
[III, 9, 221] gefühl. Die Familie als ein organisches Glied einer höheren Gemeinschaft anzuschauen, liegt zunächst nicht in dem Bereich der Jugend. Also auch hier die Indikation, die Erziehung in eine andere Region zu verlegen. Anders aber kann kein Gemeingefühl

entstehen als dadurch, daß der einzelne in ein gemeinsames Leben eintritt, das ihm assimiliert ist. Die Aufgabe gestaltet sich demnach so, es ist ein gemeinsames Leben für die Jugend zu organisieren, in welchem das Gemeingefühl erregt und entwickelt werden kann.

Wir haben, streng genommen, die Wirkung der Äußerung der Billigung und Mißbilligung nur in ihrem Verhältnis zur sekundären gegenwirkenden pädagogischen Tätigkeit kennen gelernt. Lassen Sie uns bestimmter die positive primitive Tätigkeit ins Auge fassen. Durch diese soll die Gesinnung erweckt und entwickelt werden; und zwar in jener vierfachen Beziehung auf das bürgerliche und religiöse Gemeinwesen, auf das gesellige Leben und auf alles, was Steigerung der Erkenntnis bezweckt, bis zur Wissenschaft hinauf. In der Familie allein kann dies nicht geschehen; es muß in einem eigentlich gemeinsamen Leben geschehen. Zwar spiegelt sich offenbar in jedem Hauswesen, sobald dem einzelnen darüber das Verständnis aufgeht, das bürgerliche Leben ab. Ebenso läßt sich denken, wenn wir die Frömmigkeit als etwas dem Menschen Natürliches voraussetzen, daß in der Familie durch die bloße Wahrnehmung ihres Vorhandenseins der Sinn dafür und lebendige Teilnahme daran wird erweckt werden. Dasselbe gilt auch in Beziehung auf das freie Verkehr, denn auch in der Familie ist ein freies Verhältnis der verschiedenen Glieder untereinander; und ebensowenig fehlt es in ihr an einem Austausch der Vorstellungen und mannigfacher Bezugnahme auf das Erkennen. Durch alles dieses wird das Bewußtsein geweckt; die Kinder haben stets Aufforderung, an die Eltern sich zu wenden, und die Liebe und das Interesse der Eltern veranlassen diese schon hinreichend, stets zu prüfen, wie weit die Entwicklung des Bewußtseins gediehen sei. Hierdurch wird auf natürlichem Wege der Mangel an Gesinnung, der über seine Zeit hinaus sich erstreckend als Stumpfsinnigkeit erscheint, aufgehoben werden. [III, 9, 222] Aber es sind dies lauter fragmentarische Momente, die untereinander durch nichts gebunden sind, besonders leuchtende Punkte, zwischen denen andere Momente liegen, und zwar solche, die gegen sie als bloße Masse erscheinen, wo die innere Einheit der Gesinnung gar nicht zum Vorschein kommt und für die Gesinnung gar nichts gewirkt wird. Was kann nun die Erziehung tun, diesem abzuhelfen, um das Leben der Jugend immer

mehr zu einem Kontinuum zu machen, worin bestimmte Prinzipien dominieren? Wir sind davon ausgegangen, daß sich die Gesinnung nur durch einzelne Willensakte manifestiere; nicht nur wird die Gesinnung des einen dem anderen dadurch offenbar, sondern jeder wird sich auch selbst nur seiner Gesinnung bewußt in den einzelnen Willensakten und in ihrer Beziehung aufeinander. Wenn also die Aufgabe besteht, ein Kontinuum von Gesinnung hervorzurufen: so muß das Bestreben dahin gehen, in jedem Augenblick solche Willensakte hervortreten zu lassen, aus denen man die ursprüngliche Gesinnung wahrnehmen kann, damit anschaulich werde, auf welchem Punkte der Skala die Zöglinge stehen. Wenn wir die Jugend in der Zeit ihrer Entwicklung betrachten, und bedenken, daß die Gesinnung stets das Prinzip des gemeinsamen Lebens ist: so muß uns einleuchtend werden, daß ohne pädagogische Tätigkeit bloß in der Familie, also auf dem natürlichen Wege, die Gesinnung in dieser Weise nicht erweckt werden kann. Für die Jugend sind die öffentlichen Lebensverhältnisse, welche das Gebiet der Gesinnung bestimmen, immer ein Minimum; sie selbst muß ein gemeinsames Leben für sich haben, worin die Kontinuität der Gesinnung sich manifestiert, und in dem die Jugend als beständig tätig erscheint. Es wird daher nötig sein, daß wir auf den Begriff des gemeinsamen Lebens noch etwas bestimmter zurückgehen.

Der Begriff des gemeinsamen Lebens kann zwiefach sein. Nämlich, wenn mehrere zu einem gemeinsamen Be-
[III, 9, 223] hufe zusammentreten: so bilden alle Tätigkeiten der einzelnen, welche auf den bestimmten Zweck gerichtet sind, das gemeinsame Leben. Denken wir aber, ein gemeinsames Leben organisiert sich durch das bloße Zusammensein ohne einen bestimmten Zweck: so erscheinen die Handlungen der einzelnen als ein Aggregat. Letzteres ist offenbar bedeutender und umfassender als das erste. Man hat sich zwar Mühe gegeben, das Gemeinwesen zu erklären als ein freiwilliges Zusammentreten mehrerer zu einem Zweck. Aber diese Erklärung ist unangemessen, mag man nun auf die Genesis sehen, oder die Entwicklung des Gemeinwesens und seine Erscheinung. Wir müssen uns an die zweite Fassung halten, aber sie vervollständigen. Denn als Aggregat der Tätigkeiten der einzelnen ist das wahre Wesen des gemeinsamen Lebens, der Begriff, noch nicht erschaut. Wir müssen sagen, es gibt keine Tätigkeit des einzelnen, die

nicht zugleich die Tätigkeit aller wäre, und es gibt keine Tätigkeit der Totalität, die nicht zugleich Tätigkeit der einzelnen wäre. Was vom Handeln gilt, dasselbe gilt auch vom Leiden und vom Verhältnis der Gegenseitigkeit, in welchem beides zueinander steht. Denken wir uns den einzelnen in einer solchen Gemeinschaft, so ist seine Beziehung auf diese an sich schon ein Kontinuum. Wenn auch nicht unmittelbar eine Handlung des einzelnen von dem Ganzen ausgeht — denn das könnte höchstens momentan sein —: so ist er doch immer in der Beziehung tätig, daß die Tätigkeit aller gleichsam in ihm nachschwingt infolge der lebendigen Teilnahme, die er daran nimmt, so daß sie sich mit ihm identifiziert. Sowie wir die Aufgabe lösen, die Jugend in einen solchen Zustand zu versetzen: so haben wir auch jene andere zugleich gelöst. Die Willensakte müssen dann ein Kontinuum bilden, die Gesinnung muß erkannt werden können und der Jugend selbst klar in das Bewußtsein treten. Da die Jugend unter sich in der Familie kein Gemeinwesen bildet, ebensowenig aber auch mit den Erwachsenen, die sie ja nur erst am Ende der Erziehung ganz versteht: so muß sie, um ein gemeinsames Leben bilden zu [III, 9, 224] können, relativ aus der Familie heraustreten, und die Notwendigkeit, die Erziehung zum Teil aus der Familie heraus zu verlegen, leuchtet ein.

Soweit kann nur die allgemeine Untersuchung gehen. Ist [III, 9, 636] extensiver und intensiver Prozeß bis auf den bezeichneten Punkt gestiegen: so ist der Mensch reif zum selbständigen Dasein. Alles Nähere muß sich modifizieren nach den verschiedenen Perioden und Gegenständen.

Zweiter besonderer Teil.

Dieser muß notwendig anfangen mit einem Schematismus, welcher eine doppelte Richtung hat nach der extensiven und intensiven Seite. Letzteres mahnt uns an den Anfangs- und Endpunkt der Erziehung. Der Endpunkt schwer zu bestimmen; wir schließen aber akademisches Leben, und was dem parallel läuft, mit allen praktischen Übungen, welche darauf

folgen, aus, weil in letzteren das Pädagogische ganz im einzelnen technisch ist und auch schon im ersten das Erzogenwerden nicht mehr durchgehender Zustand des ganzen Menschen ist, sondern nur noch partiell. Was zunächst dem Anfangspunkt liegt, unterscheidet sich, charakterisiert durch die von dem Er-
[III, 9, 637] zieher negierte Selbständigkeit des Zöglings, von dem am Endpunkt, charakterisiert dadurch, daß der Erzieher die Ansprüche des Zöglings auf Selbständigkeit bald ganz anerkennen zu müssen einräumt. In der Mitte läuft beides unkenntlich zusammen. In solchem Falle statuieren wir immer eine mittlere Periode; allein es gibt kein bestimmtes Prinzip für sie, wenn wir es nicht etwa bei Anordnung der extensiven Seite finden.

Achtundzwanzigste Stunde.

Man kann die drei Perioden parallelisieren mit den beiden Bildungsstufen. In der Kindheit dominiert der extensive Prozeß; was auf der intensiven Seite geschieht, ist nur zufällig und von selbst. In der zweiten Periode soll das historische Bewußtsein, welches vorher rein empirisch war, so weit entwickelt werden, daß man sieht, ob der Zögling eines spekulativen fähig ist. Die dritte Periode wäre dann nur für diejenigen, welche sich zur höheren Bildungsstufe eignen, noch ein Zustand allgemeiner Erziehung, für die anderen nur technische Vorbereitung auf ihren besonderen Beruf. Dies stimmt auch mit dem vorigen; denn der erste Akt der sich aussprechenden und Anerkennung fordernden Selbständigkeit ist die Wahl einer bestimmten Stellung. Also die erste Stufe propädeutisch, die zweite elementarisch, die dritte technisch; nämlich der spekulative Standpunkt wird als ein besonderer angesehen*).

*) Erste Stufe soll noch keine Ungleichheit entwickeln, weder Mangel noch Überfluß. Zweite soll vorbereitend sein auf die Berufsverschiedenheit. Gemeinleben als Übergang von persönlicher Autorität, die noch fortwirkt. Dritte ist die des Auseinandergehens. Randbem. Schleierm.

Nun zum andern Gesichtspunkt, daß nämlich der Mensch für die vier organischen Sphären tüchtig soll ausgebildet werden, da seine Beziehung auf sie am Anfang so gut als null ist. Denkt man sich diese Organismen als selbsttätig: so müssen sie ein Interesse haben, sich auf die künftigen Generationen fortzupflanzen, und so entsteht eine zwiefache Ansicht der Erziehung. Sie erscheint einmal als Werk der Familie bis zu [III, 9, 638] Ende, denn nur nach vollendeter Selbständigkeit tritt der Mensch aus ihr heraus. Dann aber als Werk jener Organismen bis zu Anfang; denn wenngleich ihr nächstes Interesse ist zu sehen, daß die Entscheidung über die Bildungsstufe richtig gefaßt werde: so muß doch ihr Interesse bis auf die erste Periode zurückgehen. Offenbar also der Anteil der Familie in der ersten Periode am größten, in der letzten am kleinsten; denn da die Familie als solche weder auf dem spekulativen Standpunkt steht, noch an einen bestimmten technischen Kreis gebunden ist: so hat sie kein Urteil über das Verfahren in der letzten Erziehungsperiode. Ebenso offenbar der Anteil jener Sphären in der letzten Periode am stärksten, in der ersten am schwächsten. Für die mittlere aber fehlt es wieder für sich an einem bestimmenden Prinzip. Wir können nun aber zusammenfassend sagen, ihr Anfangspunkt wird bestimmt durch den Eintritt in das gemeinsame pädagogische Leben außer der Familie; ihr Ende durch den Bestimmungsakt und den propädeutischen Eintritt in eine bestimmte Lebenssphäre.

Die erste Schwierigkeit gegen diese Anordnung entsteht aus der Differenz der Geschlechter. Die Töchter sollen auf der einen Seite die ganze elementarische Bildung teilen, auf der anderen nicht aus der Familie heraus. Dies mit dem geschichtlich Gegebenen verglichen, hält sich die Praxis auf dem Lande, an das erste: sie teilen die ganze Elementarbildung, aber außerhalb der Familie; in den Städten an das letzte: sie bleiben in der Familie, teilen sie aber nicht ganz. Die eigenen Mädchen-

schulen sind die schlechteste Auskunft, nur Notmittel, wenn keine Privatbildung innerhalb der Familie möglich ist.

Neunundzwanzigste Stunde.

Eine zweite Schwierigkeit ist, daß die höhere Bildungsstufe eigentümliche Elemente hat; jeder Anfang aber ist trivial, es erscheint unschicklich, so spät noch irgend etwas anzufangen, und
[III, 9, 639] auch als großer Zeitverlust. Dieser Schwierigkeit hat man gesucht, auf eine doppelte Art auszuweichen. Entweder man setzt einen zwiefachen Zyklus von Elementarbildung, den einen für diejenigen, welche präsumtiv auf der niederen Stufe bleiben, den anderen für die, welche präsumtiv auf die höhere steigen. Oder man setzt nur einen Zyklus, nimmt aber in diesen mit auf alles, was doch eigentlich nur auf der höheren Bildungsstufe brauchbar wird. Beides hat große Unbequemlichkeiten. Das erste gründet sich doch immer auf die Voraussetzung eines angeerbten Unterschiedes, denn woher wollte man sonst nach absolvierter Kindheit schon den Bestimmungsgrund nehmen? Man kann sich bei jedem Fehlgriff nur damit rechtfertigen, daß der Zögling doch diese Ansprüche gehabt habe. Allgemein aber hält es die Fortbildung zurück, wenn man diesen Zustand prolongiert. Das andere hat den Nachteil, daß die Jugend der niederen Bildungsstufen Elemente aufnimmt, die sich aus ihrem Leben immer mehr verlieren, daß sie also ihre Zeit verliert, mit der sie erwerben will. Daher entsteht Abneigung gegen die öffentliche Erziehung und Lust zu zeitiger, bloß technischer Abrichtung. In eines von beiden wird man immer fallen, wenn die Elementarbildung nicht vollendet und rein ist, wie denn unsere Organisationen überall die Spur davon tragen. Man muß indes nach Reinigkeit der Elementarbildung streben. Die eigentümlichen Elemente der höheren Bildungsstufen sind doch den anderen homogen, Sprache, Leibesgewandtheit, und werden nach einer vollständigen Elementarbildung

leicht zu erlernen sein; und da sie nur als neue Anwendung bekannter Regeln erscheinen, so erscheinen sie auch nicht als absoluter Anfang, und alle Unschicklichkeit fällt weg.

Endlich scheint die obige Deduktion zu fordern, daß in der letzten Periode besondere Institute wären, vom Staat aus, von der Kirche aus usw. Dies könnte aber nur sein, wenn jene absolut getrennt wären; sie sind es aber nur relativ, und würden auch bei größerer äußerer Trennung gerade durch das gemeinschaftliche Interesse an der Erziehung wieder vereinigt werden, eben weil diese an einem und demselben Prozeß und nur unter [III, 9, 640] der Form eines gemeinsamen Lebens, was nur als Einheit erscheinen kann, gefördert werden kann.

Wir werden also handeln: erstlich von der Erziehung der Kinder in der Familie; zweitens von der Elementarbildung als vollständig und rein in Beziehung auf die vier Sphären; und endlich von der höheren und technischen Bildung.

Dreißigste Stunde.

Erste Periode. Erziehung des Kindes rein innerhalb der Familie. Zu begrenzen nicht durch ein bestimmtes Alter, sondern durch den Anfang eines eigentlichen mannigfaltigen Unterrichtes. Dieser deutet auf das gemeinsame Leben (Schule) hin, weil er ohne bestimmte Ordnung nicht stattfinden kann; teils ist er eben deshalb in der Familie nicht zu prästieren. — Hieraus folgt schon ein Hauptmerkmal dieser Periode, daß nämlich Zusammenleben und Erziehen nicht so streng zu sondern sind als später. Man kann wenig tun als mitleben und leben helfen; aber alles ist auch Erziehung desto mehr, je mehr es auf alles Folgende einwirkt.

Innerhalb der Periode selbst finden wir einen merkwürdigen Punkt, der sie in zwei Teile teilt, nämlich die Aneignung der Sprache. Man kann ihn zwar nicht fixieren, denn die Kinder reden schon lange, und vieles ist ihnen doch noch bloßer Schall,

also keine sicher bestehende Mitteilung durch die Sprache; und auf der anderen Seite vernehmen sie weit eher, als sie reden, und noch eher gibt es eine pantomimische Verständigung. Das Wesentliche aber ist, daß mit der Sprache der Begriff eintritt. Daran hat das Pantomimische keinen Teil. Dieses ist bloß für das Gefühl und die fließende Wahrnehmung. Das Streben nach Begriffen lockt die artikulierten Töne hervor; von hier an ist erst eine Einwirkung auf die Reflexion und durch die Reflexion möglich, weil hier erst gedacht wird. Also

[III, 9, 641] ## Erster Abschnitt. Erziehung des sprachlosen Kindes.

Die relative Bewußtlosigkeit, die in der Begrifflosigkeit liegt, ist zugleich die strengste Abhängigkeit des Daseins. Mit dem Verstande haben wir noch gar nichts zu tun; der Sinn ist das einzige Psychische. Für dessen Entwicklung ist aber wenig Besonderes zu tun, und darum tritt die physische Seite vorzüglich heraus, weil hier das Bedürfnis so bestimmt ist. Das Leben ist als ein einzelnes hingestellt, aber ohne alle Selbständigkeit. Der erste Grad der Selbständigkeit ist, wenn das Kind in bezug auf den Assimilationsprozeß anderen Menschen gleichgestellt ist; dies fällt in der Regel mit dem Anfang des Sprechenlernens zusammen.

Physische Seite der Erziehung. Was erstlich das Leben überhaupt betrifft, so ist der unmittelbare Unterschied von dem Zustande vor der Geburt dieser, daß 1. der Ernährungsprozeß ein willkürlicher wird; 2. die sich immer gleiche Temperatur des Uterus nicht unmittelbar gegeben ist. — ad 1. ist, wenn alles den natürlichen Gang geht, wenig zu sagen. Die Frage, wie zeitig man das Kind neben der Muttermilch an andere Nahrungsmittel gewöhnen muß, und an was für welche, ist rein medizinisch. Kann aber die Mutter nicht säugen: so entsteht das Dilemma zwischen Amme und Fütterung. — Gegen die Ammen der Schade, den die heftigen Gemüts-

bewegungen bringen, die Besorgnis, daß von der gemeinen Natur übergehe. Diese wird dadurch, daß dieser ganze Prozeß rein animalisch sei, daß doch nicht alle Kinder das Temperament der Mutter bekommen, nicht aufgehoben. Etwas von der Analogie zwischen Eltern und Kindern liegt gewiß auch darin, und es bleibt frevelhaft, aufs Geratewohl eine Gemeinschaft des Daseins mit einer fremden Person zu stiften. Vornehmlich aber die Teilung der Liebe, welche daraus entsteht. — Gegen die Fütterung, die Unnatürlichkeit. Allein wenn die Mutter nicht säugen kann, so ist ja durch die Natur selbst ausgesprochen, daß hier eine Ausnahme von der Regel stattfinden [III, 9, 642] soll. Ferner die große Behutsamkeit, welche nötig ist. Allein diese läßt sich doch auf wenige einfache Regeln zurückbringen; und wenn die Mutter dem Kinde nur so viel Zeit widmet, als sie beim Stillen tun würde, so kann keine Gefahr entstehen. Mein Resultat ist, daß eine Amme nur zulässig ist, wenn der Arzt es ausdrücklich befiehlt. — ad 2. Fängt schon hier der Gegensatz zwischen harter und weicher Erziehung an. Allein wenn man nur nicht aus Schlendrian oder Neuerungssucht etwas schlechthin Grundloses tut, so wird in diesem Zeitraum die Abweichung nach der einen oder der anderen Seite wenig schaden. Denn das Kind macht sich in einem weit höherem Grade als wir seine Atmosphäre selbst, und in dieser, die sich weit weniger ändert, lebt es. Der Schade fängt erst an, wo von einer Freiheit des Kindes die Rede sein kann.

Einunddreißigste Stunde.

Nun also der Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität. Zuerst Spontaneität. Am Anfang noch kein Gegensatz von willkürlich und unwillkürlich in den Tätigkeiten, alles nur Wirkung eines momentanen Reizes; allmählich entwickelt sich der Gegensatz: am Ende des Abschnittes schon mit demselben ein bestimmter Wille im weiteren Sinn und ein

Zyklus von eigenen Neigungen und Abneigungen. Zuerst mit Rücksicht auf den Anfang des Abschnittes. Man kann die Entwicklung des Systems der willkürlichen Bewegungen beschleunigen und vervollkommnen oder auch aus Vorsicht zurückhalten. Symbol der behütenden Maxime das völlig eingeschnürte Wickelkind. Symbol des anderen Extrems die Kinder mit Beulen und Löchern im Kopf. Das erste ist ein offenbarer Rückschritt, das letzte zeigt an, daß das Leben nur ein Zufall ist. Man muß der Freiheit den möglichsten Spielraum lassen, aber unter solchen Umständen, daß ein wesentlicher Schade immer nur als ein besonderes Unglück vorkommen kann. Dies um sein eigenes Gewissen zu beruhigen. Denn wieviel ohne wirklichen Schaden
[III, 9, 643] im ganzen gewagt werden kann, das sieht man an den Volkskindern. Beschleunigung und Behütung auf eine widernatürliche Weise gepaart, wie in den Laufbänken, ist auch kein Gewinn; es entsteht keine Sicherheit, keine wahre Tüchtigkeit daraus. Dahin auch die Fallhüte; man lege sie lieber als Teppich auf die Erde. Zum Beschleunigen kann man nur wirken auf die trägeren Naturen durch vorgehaltene naturgemäße Reize und muß dabei die sich schon entwickelnde Temperamentsdifferenz gewähren lassen; z. E. Kinder, welche lange kriechen, und welche gar nicht kriechen wollen. Überall auch darauf Rücksicht zu nehmen, daß das Kind sich in jedem Augenblick wohl befinde; am freien Wohlbefinden muß die Entwicklung fortgehen. — Mit Rücksicht mehr auf das Ende des Abschnittes und darüber hinaus zuerst vorläufig die Betrachtung, daß man sich häufig zu große und ängstigende Vorstellungen macht, wozu alles schon der Grund gelegt werden kann in dieser Periode. Allerdings entwickeln sich schon alle in der Konstitution angelegte Neigungen, aber man kann dem Fehlerhaften darin nicht eher entgegenwirken, als wenn man sichere Wahrnehmungen hat und sichere Motive: beides ist aber in dieser Periode sehr beschränkt. Es ist auch offenbar, daß da das

Bewußtsein dieser ganzen Zeit völlig verloren geht, nichts in derselben schon zu begründen oder zu bestreiten ist, was immer als ein Bewußtes in dem Menschen sein soll oder nicht; wogegen allerdings der Grund zu allem, was unbewußt sein und bleiben darf, gelegt werden kann. Beispiele: Natürlicher Anstand und Anmut in den Bewegungen, Reinlichkeit. Mangel des ersten deutet immer auf etwas Krankhaftes; aber wenn man auf der einen Seite diesem abzuhelfen sucht, muß man doch auch der schlechten Gewöhnung abhelfen, weil diese wieder ihre Ursachen vermehrt. Es kann nur geschehen, teils durch unmittelbare Einwirkung, indem man den Zustand selbst gleich ändert und nie dauern läßt, teils durch den Nachahmungstrieb, der ein völlig unbewußtes und schon hier eintretendes Motiv ist. Beides allein kann auch auf die Reinlichkeit wirken. Übrigens ist Mangel an Liebe zu dieser eine [III, 9, 644] Stumpfheit des Tastsinnes und des Geruchs; übertriebene Liebe zu ihr eine krankhafte Schärfe dieser Sinne, die auf Nervenschwäche beruht. Aus dieser Liebe kann ein Pedantismus entstehen, den man nicht darf einwurzeln lassen.

Zweiunddreißigste Stunde.

Gegen das Ende dieses Abschnittes ist die Spontaneität so weit entwickelt, daß sie sich bestimmt und nach vielen Seiten als Zuneigung und Abneigung zeigt. Wir können diese teilen in die, welche sich auf Liebe, und die, welche sich auf Lust bezieht. 1. Liebe. Der Grund und die erste Offenbarung aller Liebe ist die zur Mutter; sie ruht auf einer Gemeinschaft des Daseins, in welcher Selbstliebe und Liebe zur Mutter ungeschieden ist, und erst am Ende dieser Periode trennt sich beides bestimmter. An dieser Liebe nehmen nun alle teil, welche teilnehmen an der Sorge für das Kind. Dies ist der natürliche Gang. Auf der anderen Seite entwickeln sich auch Abneigungen, fortwährende gegen einzelne Personen, momentane

gegen alle, selbst die Mutter nicht ausgeschlossen. Die permanenten Abneigungen lassen sich schwerlich beim Kinde als Rache konstruieren; die Kinder haben dazu zu wenig Gedächtnis; sie können rein physisch sein, wie wir sie in uns als etwas Physisches fühlen und nur moralisch zügeln. Besser, wenn ein Kind in solche Berührungen nicht kommt; aber man muß nichts aus dem gewöhnlichen Gange des Lebens Herausgehendes tun, um sie davon zu befreien; es ist als Schicksal anzusehen. Ebensowenig aber einen unnötigen Zwang antun. Die momentanen Abneigungen sind nicht immer die Schuld derer, die sie erregen. Das Kind hat bald Wünsche, die nicht befriedigt werden können, und sieht das Nichthelfen als Opposition an. Das schlechteste Mittel, erst in dem zweiten Abschnitt recht anwendbar, ist das Räsonnieren mit dem Kinde; nicht viel besser ist, etwas anderes an die Stelle setzen: es gelingt nur bei sehr sanguinischen Kindern. Das wahre Mittel ist, daß ihm nie die
[III, 9, 645] Opposition allein erscheinen muß, sondern in ihr selbst muß sich das allgemeine Verhältnis der Hilfleistung aussprechen, d. h. man muß mit Liebe abschlagen. Nur sehr cholerische Kinder werden einer solchen Behandlung widerstehen; bei diesen aber muß man, weil sie so exzellent sind, gerade bei allem, was sich auf das Wollen bezieht, weniger daraus machen. 2. Lust. Hier im rein physischen Sinne, weder unter die Liebe zu subsumieren, noch auf die bloße Tätigkeit zu beziehen. Es ist dem Menschen eigentümlich, daß die Lust bei ihm nicht bloß das gestillte Bedürfnis ist, ausgenommen, wenn man das auf intellektuellem Wege erzeugte Streben nach Lust auch Bedürfnis nennen will. Das Kind aber fängt an mit der Analogie des Animalischen, und jenes entwickelt sich erst allmählich. Es sollte in diesem Abschnitt noch keine physische Lust haben als die Stillung des Bedürfnisses. Widernatürlich entstanden muß es sein, wenn ein Kind ohne Bedürfnis alles essen will, was es sieht, und wenn es schon bestimmte Geschmackslüsternheit hat.

Dreiunddreißigste Stunde.

Da beim Tiere alles Instinkt ist, der Mensch sich aber überall über den Instinkt erheben soll: so kann man dieses, daß die Eßbegierde sich vom Bedürfnis trennt, doch nur als ein zeitiges Herausarbeiten aus dem Instinkt ansehen. Die Erfahrung lehrt aber, daß in eßlüsternen Kindern sich auch der Geschlechtstrieb widernatürlich früh entwickelt. Jenes Erheben über den Instinkt soll auch bei dem Höheren anfangen und sich nur allmählich und später über das Niedere verbreiten. Die Entwicklung der Geschmackssensationen, welche bestimmt erst mit dem Kauen anfängt, wird allein eine solche Lüsternheit nicht bewirken, auch nicht das Essensehen der Erwachsenen. Sie entsteht widernatürlich erstlich dadurch, daß sie viel vom Wohlgeschmack reden hören; wo man um des Genusses willen ißt und trinkt, da gehören die Kinder nicht hin. Zweitens dadurch, daß man sie durch Essen beschwichtigt. Dieses fängt schon an der Mutterbrust an, wo es freilich oft verzeihlicher Irrtum ist; es wird aber, je länger, desto verderblicher. Es ist Hauptsünde [III, 9, 646] gegen die allgemeine Maxime, die die Basis alles Humanisierens ist, daß man nichts gegen seinen Zweck gebrauchen darf. Drittens, daß, wenn man sie zu einer Tätigkeit aufregen will, man sie durch Essen und namentlich wohlschmeckendes lockt. Man locke sie durch etwas, was auch auf ihrem Entwicklungsgange liegt, durch Gegenstände für das Auge und dergleichen. Man handelt sonst gegen eine zweite, ebenso allgemeine Maxime, daß man nichts hervorbringen soll, was man wieder zerstören muß. Denn man erzeugt eine Bereitwilligkeit, für Sinnenlust etwas zu tun, in ihnen. — Außer der Eßlust gibt es in Kindern nur die Augenlust. Diese ist aber intellektueller Natur und hängt ganz an der Rezeptivität. — Also

Zweitens Rezeptivität. Anfangs ganz chaotisch. Kein Sinn bestimmt vom anderen gesondert; in keinem die objektive

und subjektive Seite. Am Ende des Abschnittes alle mehr oder weniger entwickelt. Diese Entwicklung geht freilich von selbst vor sich. Aber die Mängel im Gebrauch der Sinne, die sich später zeigen, bringen doch auf die Vermutung, daß die Erziehung auch hier etwas tun könne. Daher sehr verschiedene Ansichten hierüber. Wir beschränken uns auf die beiden Hauptsinne.

Erstlich. Was kann man? a) Dadurch, daß man dem Verlangen der Kinder nach Wahrnehmung entgegenkommt und ihnen einen Reichtum davon bereitet. Kleinstädtische Kinder sind so weit zurück hinter großstädtischen und Landkindern, weil sie verhältnismäßig am meisten in der Stube gehalten werden. Man setze sie in Lagen, wo entferntere Gegenstände auf die Sinne wirken können; man fixiere ihnen die Vorübergehenden. b) Der Sinn des Gesichts ist besonders der Sinn des Wissens. Man zeige ihnen Veränderungen desselben Gegenstandes, damit sie das Zufällige vom Wesentlichen unterscheiden lernen. Man zeige ihnen ähnliches und verschiedenes, um den Prozeß des Allgemeinen und Besonderen in der sinnlichen Anschauung einzuleiten. c) Der Sinn des Gehörs ist der Sinn des Ge-
[III, 9, 647] fühls. Er fängt später an, sich zu entwickeln, entwickelt sich aber dann sehr schnell (wie viel gehört dazu, daß ein Mensch an der Stimme erkannt, daß die Verschiedenheit der Akzentuation bemerkt werde), weil sich die ganze Sehnsucht nach eigentümlicher menschlicher Mitteilung auf diesen Sinn gründet. Wie es aber der Sinn der Liebe ist, so ist es auch der Sinn der Furcht. Schreck entsteht durchs Gehör; Schreckhaftigkeit macht feigherzig. Die ersten Spuren davon schon in diesem Alter. Man sorge, daß das Kind nie die Menschenstimme fürchte, so wird es auch nichts anderes fürchten. — Durch das Gehör bildet sich ferner der Takt, das allgemeine Medium der Ordnung und des Maßes. Unbewußt muß er jetzt schon wirken; man muß ihn bei allen Gehörübungen hervorheben.

Zweitens. Was kann man nicht? Die Sinne sind von ihrer mathematischen Seite Gemeingut, nur von ihrer künstlerischen sind sie Talente. Diese hängt aber lediglich an der inneren Produktivität des Sinnes. Wenn ein Mensch nicht zu Augenmaß und Gehör kommt, das Organ müßte denn offenbar krank sein: so ist das Fehler der Erziehung. Aber, daß es innerlich in einem bilde und singe, dazu kann man nichts tun, und erfährt es auch zu spät, als daß man schon in diesem Zeitabschnitt etwas dabei tun könnte. Alle Wirkung auf Gesicht und Gehör von außen wird diese innere Produktivität nicht hervorbringen. Von selbst aber setzen sich die Verhältnisse schon in diesem Abschnitt fest; und wenn man auf die Talente wirken kann, so findet man eine gewisse Relation derselben schon bestehend.

Vierunddreißigste Stunde.

In dem Gegensatz nun von Spontaneität und Rezeptivität entwickelt sich das Leben des Kindes als einzelnes und gerät in Streit mit anderen, indem es seinen Willen durchzusetzen und seine Selbständigkeit zu erhalten sucht. Der Unterschied, der sich in dieser Hinsicht schon in diesem Abschnitt entwickelt, ist der, daß von der Geburt an es schon Unangenehmes zu entfernen und sein Verlangen zu stillen sucht; wenn es aber [III, 9, 648] nicht geht, so macht es keinen Unterschied, ob dies von einem fremden Willen herrührt oder nicht. Sobald aber zu seinem eigenen Triebe das Bewußtsein hinzukommt und es seinen Willen hat, unterscheidet es auch den fremden Willen. Die vorläufige Frage ist, ob man diese Opposition jetzt anders behandeln soll, oder ob man die allgemeinen Maximen jetzt schon kann geltend machen. Daß in der Folge das Kind mittels der Sprache kann überredet oder überzeugt werden, ist kein Grund. Denn das Überreden ist nur ein Mittel mehr zum Ablenken; das Überzeugen aber hebt die Opposition auf. Kinder sollen

allmählich die Eltern verstehen lernen, dahin gehört das Überzeugen; aber die Fälle, wo man sie nicht überzeugen kann, welche bis zur vollen Mündigkeit abnehmend fortgehen, darf man mit den anderen nicht vermischen. Am besten also, man läßt das Überzeugen seinen eigenen Gang gehen, auch der Zeit nach ganz getrennt, und versucht nicht zu überzeugen, wenn das Kind gehorchen soll. Ebensowenig ist ein Grund, daß in der Folge die Kinder lernen, der Eltern Willen nicht bloß als einen einzelnen ihnen gegenübertretenden, sondern als einen allgemeinen ansehen. Denn wo sie sich unter diesen deshalb fügen, hört die Opposition auf; wo sie sich nicht darunter fügen, kann in der Behandlung kein wesentlicher Unterschied entstehen. Also müssen schon hier die allgemeinen Maximen gelten. Hauptsatz: Es ist gut, daß so wenig als möglich Opposition entstehe; wenn sie aber entsteht, muß der ausgesprochene Wille der Eltern allemal durchgehen. Hieraus entwickeln sich zwei Bestrebungen, die Opposition abzulenken, und den Willen des Kindes zu brechen. Alle Verschiedenheit der Erziehung in dieser Hinsicht ist nur ein verschiedenes Verhältnis beider; absolute Nachgiebigkeit, wo man nicht abgelenkt hat, sich selbst die Schuld beimessen und dem Kinde den Willen lassen; absolute Härte, jede mögliche Opposition zum Ausbruch zu bringen, damit der Wille gebrochen werde, — sind strafbar und streng genommen undenkbar. Die Verschiedenheit innerhalb dieser Grenzen hängt
[III, 9, 649] vom Charakter ab und hat wieder Einfluß auf den Charakter der Kinder. Im ganzen ist das Ablenken mehr Sache der Mutter, das Brechen mehr Sache des Vaters. Alles kommt an auf richtige Unterscheidung der Gebiete, wo man den Willen als Befehl ausspricht, und wo als Frage und Vorschlag. Befehlen muß man alles, wovon man fühlt, daß das Beste des Kindes und die Ordnung der Familie es erfordert; streitiges Gebiet ist Vergnügen und Bequemlichkeit der Eltern. Befehlen soll man gar nicht, was nur als Vergnügen und Bequemlich-

keit des Kindes erscheint. Was man einmal nur als Vorschlag vorgetragen hat, soll man nicht in Befehl verwandeln; was man einmal befohlen hat, darf man nicht fahren lassen. Hier richtet sich nun das Verfahren nach den Mitteln, welche das Kind einschlägt. In diesem Abschnitt hat das Kind noch keine andern Mittel, als Schreien und Schmeicheln. In der höchsten Ausartung ist jenes Trotz, wenn das Kind anderen Unlust machen und dadurch siegen will; dieses ist List. Beides ist nur sekundär. Ursprünglich geht das Kind von der Analogie aus, daß es durch Schreien und durch Freundlichkeit erlangt, was es wünscht. Diese Erfahrung muß es notwendig machen. Das Bewußtsein der ersten Zustände, wo Schreien und Lächeln in ihm nur mechanisch war und von anderen als Zeichen gedeutet wurde, geht bald verloren. Man hüte also nur, daß es keine Erfahrung mache, daß Schreien Mittel ist. Ganz nicht zu vermeiden wegen Schwächlichkeit und Unwohlbefinden. Die Kunst ist, während solcher Zeiten die Oppositionen zu vermeiden, aber ohne daß das Kind es bemerke. Der zweite Grad ist nun, daß man es wenigstens davor hüte, daß es nicht die Erfahrung mache, sein Schreien errege Unlust, und man sei ihm zu Willen, um dieser aus dem Wege zu gehen. Daher möglichste Gleichgültigkeit gegen das Schreien und Entfernen des Schreienden. Ebenso mit dem Schmeicheln*). Man lasse es nicht merken, daß es Mittel überhaupt ist, gebe oft, ehe es bittet, schlage ab, wenn es gebeten hat; vor allen Dingen aber nicht, daß man an der Kunst seines Schmeichelns Freude hat und sie sich verdienen will. Daher, was man der ersten Bitte abgeschlagen hat, nicht der Fortsetzung gewähren; die Schmeicheleien bisweilen ohne bestimmten Grund von sich weisen. [III, 9, 650]

Es ist das Charakteristische dieser Periode, daß sich die absichtlichen pädagogischen Tätigkeiten [III, 9, 260]

*) Vor allen Dingen darf man nicht Schmeicheleien von ihnen erbitten. Randbem. Schleierm.

bloß dem freien Leben anschließen, der freien Einwirkung der Familie; also wird auch der eigentliche bestimmte Unterricht, der sich nach den verschiedenen Gegenständen in verschiedene Zweige teilt, ausgeschlossen; denn dieser verlangt Ordnung, und Ordnung eine bestimmte Einteilung der Zeit, einen geregelten Gang. Dies soll nicht dominieren in der
[III, 9, 261] ersten Periode. Es ist demnach auch hier eine so bestimmte Unterscheidung zwischen den mehr unwillkürlichen und den mehr absichtlichen Einwirkungen gar nicht zu machen, das Zusammenleben ist eine Indifferenz gegen beides, und in diesem entwickeln sich allmählich die absichtlichen Tätigkeiten aus den unwillkürlichen. Der Grund hiervon läßt sich leicht einsehen. Nämlich es soll erst aus dem Zusammenleben, in welchem sich die Einzelheit der Individuen manifestiert, die Kenntnis der verschiedenen Individuen entstehen, die nachher der Organisation der absichtlichen Tätigkeiten zum Grunde liegen muß. Eben deswegen kommt auch für die ganze Art des Zusammenlebens nichts anderes vor als geselliges Verkehr mit der Jugend, auch insofern es von seiten der Erziehenden mitteilende Äußerung ist. Es ist alles aus dem Hauptgesichtspunkt zu betrachten, daß das Zusammenleben mit den Kindern gleichsam ein Leben-helfen sein soll, ein unterstützendes, entwickelndes Zusammenleben, aus dem sich erst die Prämissen zu einer bestimmten Organisation absichtlicher Tätigkeit in der zweiten Periode entwickeln müssen.

[III, 9, 300] Willensentwicklung. Es fragt sich, was in dieser Beziehung schon im ersten Abschnitt geschehen soll, insofern der Wille als anfangendes Streben nach Selbständigkeit und als in Opposition gegen die pädagogische Tätigkeit betrachtet werden kann. Sobald die willkürlichen Bewegungen sich mit Bewußtsein konsolidieren, und sobald bezeichnende Bewegungen auch schon vor der Sprache vorkommen: so ist eigentlich auch Willensäußerung da, und es ist immer möglich, daß das Kind seinen eigenen Willen dem elterlichen und erziehenden Willen entgegen habe. Es wird auch dies einer pädagogischen Tätigkeit unterliegen, deren Qualität wir aber nur genauer erkennen, wenn wir uns klar gemacht haben, was in Hinsicht auf die Entwicklung des Willens der entscheidende Einfluß der Sprache ist. Es fragt sich, muß etwa die Behandlung des Kindes

mit Rücksicht auf die Willensentwicklung eine ganz andere sein nach Aneignung der Sprache als vorher? [III,9, 301] Vermittels der Sprache kann man, wie es scheint, dreierlei bewirken, eine Überzeugung, wodurch die Opposition aufgehoben wird, die Überredung durch Hoffnung, und die Überredung durch Furcht. Die Überzeugung freilich kann durch die Sprache allein bewirkt werden: indessen, wenn auch die Sprache schon entwickelt ist, so ist vielleicht noch nicht die Zeit da, den Kindern eine Überzeugung zu geben, um dadurch auf den Willen zu wirken. Und dürfte Überredung durch Hoffnung oder Furcht bei dem Kinde nach Aneignung der Sprache angewendet werden, weil Überredung durch Sprache möglich wäre: so dürfte sie auch vor Aneignung der Sprache stattfinden, weil auch ohne Sprache, sobald es nur bezeichnende Bewegungen gibt und das Kind diese versteht, Versprechungen und Drohungen sich lassen bemerklich machen. Eine hemmende pädagogische Tätigkeit ist also auch schon im ersten Abschnitt möglich. Aber wir geraten auf diese Weise in ein Dilemma hinein, aus welchem herauszukommen nicht leicht scheint. Wir haben einerseits früher gesagt, daß die hemmende pädagogische Tätigkeit nur eine sekundäre sein dürfte, die primäre aber die fördernde, unterstützende. Hier nun scheint andererseits die hemmende als ursprüngliche eintreten zu müssen. Es wäre das also eine Ausnahme von unserer Regel. Wollten wir nun diese nicht statuieren, und nur hemmend auf das Kind wirken in späterer Zeit: so würde doch immer vieles versäumt werden, und auf diese Weise eine Opposition begründet werden, aus der Ungehorsam und Eigensinn hervorgeht. Hier müssen wir sehen, wie wir uns helfen können, ohne unsere allgemeine Maxime umzustoßen und ohne diese nachteiligen Folgen fürchten zu müssen. Wir stellen die Regel auf, der bestimmten Willensäußerung des Kindes, welche dem elterlichen, erziehenden Willen widerspricht, ist eine andere zu substituieren, je früher, desto besser. Das heißt, die eigentliche Form, die Opposition in dem Kinde zu beseitigen, ist diese, daß man in [III,9, 302] ihm, wenn es nach Verbotenem verlangt, einen anderen Willen entwickelt und also den Willen auf einen anderen Gegenstand lenkt. Je früher dies geschieht, desto weniger kommt die Opposition zum Bewußtsein; die Kinder bleiben unter der natürlichen Leitung, ihrer in der Entwicklung begriffenen Freiheit geschieht

kein Eintrag, und es kommt keine Verunreinigung in den Willen. Das aber ist Verunreinigung des Willens, wenn sie aus Furcht oder Hoffnung gehorchen: dies ist kein Gehorsam, sondern Lust. Das Kind muß im natürlichen Gefühl seiner Abhängigkeit gehorchen, und doch darf dabei seine Freiheit nicht gefährdet werden; diese wird nicht gefährdet, wenn es von seinem ersten Willen zu einem anderen übergeht, es ist seine eigene freie Handlung; das Abhängigkeitsgefühl wird nicht zerstört, denn es ist sich bewußt der Leitung der Erziehenden. Unsere Formel scheint für diesen Abschnitt die einzig richtige zu sein, weil sie alle Schwierigkeiten vermeidet und ihren Zweck erreicht, ohne anderen pädagogischen Tätigkeiten in den Weg zu treten. Natürlicherweise darf man keine Lust erregen*), keinen Willen hervorrufen, wovon man unter anderen Umständen wieder ablenken müßte. Sobald nur die willkürlichen Bewegungen da sind, wird man die Kinder auch immer auf eine Tätigkeit führen können, die ihnen zusagt. Je mehr man sie nur vor einer zu verbietenden Lust ableiten kann durch solche Reize, die auf das Erkennen einen Einfluß haben, und je mehr man sie veranlaßt, zu versuchen, Gegenstände zu handhaben: desto mehr wird man unter allen Umständen den fortwährenden Zweck dieser Periode er-
[III,9, 303] reichen und die freien Bewegungen benutzen, um daran die Entwicklung des Willens richtig zu leiten.

Nun aber ist noch ein anderer Fall möglich. Wenn nämlich der erziehende Wille der ursprüngliche ist, die Kinder also etwas tun sollen, was sie nicht wollen: so ist das etwas anderes, als wenn sich in ihnen ursprünglich etwas entwickelt, was die Eltern nicht wollen. Hier ist um so mehr große Vorsicht zu beobachten, je weniger eine bestimmte Verständigung möglich ist, da die Sprache noch nicht entwickelt ist. Solche Fälle sind soviel als möglich zu vermeiden. Die Form, in der sich der erziehende Wille ausspricht, ist zwiefach, die gebietende, befehlende Form, und die bloß erregende,

*) Vorlesungen 1820/21. Ein Fehler, sehr häufig gemacht, ist dies, wenn man die Kinder, um sie nicht zu betrüben, indem man genötigt ist abzuschlagen, von einer Tätigkeit ablenkt und ihnen einen Genuß gewährt. So bietet man als Surrogat für die Tätigkeit den Genuß. Im großen angesehen, z. B. wenn ein Volk für die Freiheit Genuß sich bieten läßt, ein verächtlicher Zustand. Man gewöhnt so die Kinder, die Tätigkeit auf den Genuß zu beziehen; dies ist gemein.

d. h. fragende oder vorschlagende Form. Wo man mit der letzteren angefangen hat, da wäre es ein Widerspruch, hernach zu gebieten und auf die eigentliche Willensrichtung keine Rücksicht zu nehmen. Die erste Regel ist hier diese, nichts darf man den Kindern zuerst vorschlagen, was man nachher in einen Befehl verwandeln will oder muß. Wenn wir etwas vorschlagen: so wollen wir nur die Selbsttätigkeit, die Selbstbestimmung hervorlocken; diese aber zerstören wir wieder, wenn wir in dem Fall, daß die Kinder nicht wollen, befehlen; es entsteht Eigensinn und wir erregen in den Kindern einen Widerwillen gegen unseren Willen. Alle Neckerei haben wir schon aus dem pädagogischen Kreise verbannt, selbst wenn die pädagogische Tätigkeit nur in der Form des Spieles mit den Kindern auftritt: wieviel mehr auf dem Gebiete des Ernstes. Dann ist aber die zweite Regel ebenso notwendig, wenn etwas als Befehl ausgesprochen ist, so muß es auch zur Ausführung kommen; sonst verlieren die Kinder den Glauben an den eigentlich gebietenden Willen. Auch dagegen fehlt man sehr oft; die Kinder merken sehr leicht diese Schwäche der Erziehenden, und suchen durch Zeichen der Unlust und Schmeichelei das Gebot zu hintertreiben und den Willen der Erziehenden zu brechen. Gelingt ihnen dies, dann ist die Autorität verloren. Den aufgestellten zwei Hauptregeln kommt noch eine dritte zu Hilfe, eben deswegen, weil das [III, 9, 304] einmal Befohlene durchaus geschehen muß, so darf man nichts befehlen, was nicht notwendig zu befehlen ist. Es ist dies die ganz notwendige Kompensation, schon aus rein ethischen Prinzipien zu rechtfertigen, auch wenn es gar keine eigentlich pädagogische Tätigkeit gäbe. Man soll jedes Menschen Selbständigkeit achten, und nie soll der einzelne dem einzelnen in dieser Beziehung entgegentreten, sondern nur, wenn er es im Namen des Ganzen, dem beide angehören, tun kann. Nun wird das Kind in den Fällen, wo es sich um einen Befehl handelt, als ein solches gesetzt, in dem schon Selbsttätigkeit ist: so muß es auch demgemäß geachtet und behandelt werden. Was geboten werden muß, das ist hier das, was die Eltern aus dem Standpunkt des Ganzen, dem auch die Kinder angehören, gebieten können. Die pädagogische Tätigkeit ist hier die Anwendung des allgemeinen ethischen Prinzips. — Was wir hier aufgestellt haben, das muß die pädagogische

Tätigkeit auch im zweiten Abschnitt dieser Periode leiten, so lange, bis der Zeitpunkt eintritt, wo man fragen kann, ist durch die Sprache auf die Überzeugung einzuwirken auch in Beziehung auf den Willen? Es wird aber auch dann nur eine Veränderung in der Form des Verkehrs, eine Erleichterung gegeben sein.

Fünfunddreißigste Stunde.

[III,9, 650]

Zweiter Abschnitt der ersten Periode.

Am Ende dieser Periode geht der Knabe in das Schulleben, das Mädchen analog in das Leben des Hauswesens über. Hier ist Ordnung nach dem Gesetz, so daß jede Übertretung ihm selbst als Unrecht auffallen soll und straffällig ist. Dies ist aber unmöglich, wenn er Ordnung überhaupt erst lernen soll. Daher ist eine allgemeine Hauptaufgabe dieses Abschnittes, daß allmählich das ganze Leben in Ordnung gebracht werden soll. Eine hiergegen streitende Ansicht ist, daß das Kind keine Ordnung mit auf die Welt bringt, und daß man ihm diese als einen Zwang so lange ersparen muß als möglich. Hierbei waltet aber die Täuschung ob, als ob das Kind jemals ein rein vereinzeltes Naturwesen sei; es ist Glied der Familie, und in dem Maß, als es sich gegen die Ordnung sträubt, bringt es Unordnung und unnatürlichen Zwang in diese. Weil aber der Punkt, wo Ordnung eintreten soll, nicht gegeben ist, so entstehen weichere und härtere Behandlungsart; diese hat die Maxime, man soll von Anfang an überall Versuche auf Ordnung machen und sie fortsetzen, sobald sie irgend gelingen; jene, man soll warten, bis die Natur selbst die Ordnung einleitet. Im vorigen Abschnitt war noch keine Ordnung möglich, weil diese auf einem Wechsel geschiedener Zustände beruht, und also nicht sein kann, wo alles noch chaotisch ist. Sie kann sich daher auch nur allmählich entwickeln, je nachdem die Zustände sich scheiden. Ordnung in Schlaf und Wachen; nicht ratsam, zu warten, bis das Kind am Tage nicht mehr schläft, ohn-

erachtet noch Verwirrung wieder eintritt, wenn dieses aufhört. [III, 9, 651]
Ordnung im Essen und Trinken; kann beginnen, wenn das Kind kauen und also mit den Erwachsenen essen kann. Die intellektuellen Prozesse sind noch nicht geschieden genug (s. unten), um Ordnung zu haben. Ordnung im Waschen, An- und Auskleiden. Die Ordnung ist auch deshalb notwendig, damit die Kinder die Dienste, die ihnen geleistet werden, für ein Familiengeschäft halten, und nicht das Gefühl bekommen, als ob andere von ihnen abhängig wären. — Im Schulleben muß das Kind mit einer gewissen Selbständigkeit dastehen. Daher zweite Aufgabe, es lerne immer mehr sich selbst zur gesellschaftlichen Erscheinung bringen. Bei vielen Kindern ist der Trieb stark genug, dasjenige selbst tun zu wollen, was sich auf ihren Leib bezieht. (Gewiß aber nicht da, wo sie das Gefühl haben, indem sie sich bedienen lassen, zu herrschen.) Dann trete man ihm ja nicht in den Weg, wenn er sich entwickelt. Aber dann muß man auch auf möglichste Simplizität denken im Anzug und in den Instrumenten, welche die Kinder handhaben sollen. Wo er nicht stark ist, muß man andere zu Hilfe nehmen; sie müssen Sachen nur besitzen, indem sie mit ihnen umzugehen wissen, wodurch Geschicklichkeiten geübt werden, die man sie hernach desto leichter anweisen kann, auch auf sich selbst anzuwenden; sie müssen zu den Tätigkeiten, die sie lieben, nur gelassen werden in der bestimmten äußeren und von ihnen selbst hervorgebrachten Form. Erreicht wird dies gewiß immer, wenn man es nicht vernachlässigt. — Mit dem Anfang der folgenden Periode geht eine zwiefache Form des Lebens an. Schulleben ist Arbeitsleben oder Übungsleben, Leben zu Hause ist Spielleben. Dieser Gegensatz tritt aber dann erst ein, und ist die wahre Evolution, welche den Abschnitt bildet. Übung und Spiel sind einander entgegengesetzt, hauptsächlich als hervorbringend und darstellend*), nebenbei aber auch als gebiet-

*) Vgl. Vorlesungen 1820/21. Kunstfertigkeiten.

bar und schlechthin frei, und als auf die Differenz der Zeit-
[III,9, 652] dimensionen sich beziehend und als Ausdruck der absoluten Gegenwart. Dieser Gegensatz findet jetzt noch nicht statt, eben weil sich dem Kinde die Zeitdimensionen erst allmählich entwickeln. Es wäre umsonst, dem Kinde etwas als reine Übung hingeben zu wollen, es wird ihm doch unter der Hand Spiel. Also der Erzieher muß sich nicht befremden lassen, wenn alles, was er als Übung denkt, dem Kinde Spiel wird; aber er muß eben deshalb suchen, jedes Spiel zur Übung zu machen.

Sechsunddreißigste Stunde.

Man muß sich daher auch kein bestimmtes Ziel vorsetzen, was man jedesmal erreichen soll, wie dieses zur Zeit der eigentlichen Übungen, im großen bewußt, im kleinen unbewußt, notwendig ist. Eine allgemeine Frage ist noch die, soll nun das ganze Leben des Kindes in diesem Mittelding von Spiel und Übung aufgehen? soll es keinen Mittelzustand geben zwischen Schlaf und einer nach außen sich manifestierenden Tätigkeit? Dem Müßiggang und der Faulheit muß freilich entgegengearbeitet werden, sobald sie sich nur zeigen: allein das Kind bedarf eines solchen Mitteldinges in zwiefacher Hinsicht. Erstlich, da Schlaf und Wachen nur allmählich auseinandergeht und jetzt erst in Ordnung kommt, und die Seele sich später entwickelt als der Leib: so ordnet sich auch jener Gegensatz später in bezug auf die Seele; die intellektuellen Kräfte können nicht so lange ununterbrochen tätig sein, als die animalischen, und es muß also einen Schlaf der Seele geben außer dem Schlafe des Leibes. Dieser Zustand nimmt ab, gehört aber doch noch in die erste Hälfte dieses Abschnittes, ins zweite und dritte Jahr hinein. Solange dieser noch nötig ist, gibt es auch keinen eigentlichen Müßiggang und kein Verfahren gegen diesen. Wenn sich dieser Zustand länger, als physisch notwendig ist,

fortsetzt: so geht er dann in den eigentlichen Müßiggang über und ist psychische Krankheit. Diese zeigt sich in den weniger gehaltvollen Individuen; sie ist ihr Naturfehler, und daher nie ganz auszurotten, sondern nur durch vermehrte Reize dem Übermaß derselben zu begegnen. Zweitens. Jeder erwachsene [III, 9, 653] Mensch hat spekulative Zustände, wenn nicht objektive, doch subjektive; und gerade das Edelste entwickelt sich durch diese, sowie auch der höchste Lebensgenuß in ihnen liegt. Wann fangen diese an? Wir sind eben so sehr geneigt, sie dem früheren Alter abzusprechen, wie wir sie den niedrigen Volksklassen absprechen. Sie fangen aber gewiß schon so zeitig im Leben an, als man sieht, daß das Kind etwas in sich selbst verarbeitet. Dies zeigt sich aber schon beim Erlernen der Sprache, wenn man bedenkt, wie sie sich die Formen und den abstrakten Teil derselben, die Partikeln, aneignen. Gleichzeitig auch, wie sie richtig die Menschen und ihr Verhältnis zu denselben fixieren. Die äußeren Einwirkungen sind zu tumultuarisch, zu stark, als daß während derselben eine gehörige innere Reaktion stattfinden kann; diese erfolgt hernach aber durch eine innere, gleichsam wiederkäuende Tätigkeit. In dieselbe Form gehören auch die ersten kombinatorischen Spiele der Phantasie, aus denen sich alles Poetische entwickelt. Hierzu also muß das Kind Zeit haben. Es fragt sich, läßt sich dieser Ruhe ein Maß bestimmen, und läßt sie sich vom Müßiggang unterscheiden? Beide Fragen fallen zusammen. Denn hält man nur den Müßiggang ab: so gibt es kein Zuviel; das Zuviel ist nur das, was Müßiggang wird. Der Unterschied liegt aber in der Physiognomie. Die innere Tätigkeit geht zur rechten Zeit von selbst in eine äußere über; denn die krankhafte Phantasie entwickelt sich erst später. Ein geistig gesundes Kind hat Bedürfnis nach dem Reiz der Außenwelt, und wenn es nichts mehr zu verarbeiten hat, geht es von selbst demselben nach. Der Müßiggang geht durch Stumpfheit in einen Schlaf über, der kein physisches Bedürfnis

ist, und trägt die Schlaffheit, die diesen ankündigt, von Anfang an in sich. Soviel im allgemeinen.

Bei der Behandlung des einzelnen können wir weniger dem Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität nachgehen, denn im Spiel ist beides am innigsten durchdrungen. Besser den wesentlichen Elementen der Bildung, die alle durch die
[III, 9, 654] Einwirkung der Familie in dieser Zeit müssen entwickelt werden. Denn sind am Ende dieser Periode auch nicht die Keime der Frömmigkeit, Geselligkeit, Bürgerlichkeit entwickelt, so ist wenig zu hoffen. Wir haben also, vorausgesetzt, daß nicht jedes Element durch ein eigenes System pädagogischer Tätigkeit entwickelt wird, zu fragen, wie weit wir es in jedem bringen können; und dann wird sich auch zeigen, durch welche Mittel und in welcher Form.

Siebenunddreißigste Stunde.

Zuerst also Förderung des Wissens. Die allgemeineren Prinzipien, daß die Erziehung Nationalsache sei, und daß alle höhere und besondere Bildung sich nur aus der allgemeinen emporheben dürfe, verbieten, in dieser Periode schon etwas zu bringen, was nicht in den Zyklus der National-Elementarbildung gehört, also nichts, was auf eine höhere oder spezielle abzweckt. Dies ist ein tyrannisches Vorgreifen der Natur. Ja, auch wo sich ein spezifisches Talent schon zeigt, wie dies bei der Musik öfter der Fall sein kann, muß man es nur im übereinstimmenden Fortgang mit allem anderen exkolieren. Also überall nur anknüpfen an das, was sich von selbst anfängt zu entwickeln. Die nähere Bestimmung, wie weit, gibt der Gegensatz zwischen der einsamen Behandlung in dieser und der gemeinsamen in der folgenden Periode. Alle ersten Elemente entwickeln sich so durch rein dialogische Behandlung, wie sich das ganze geistige Dasein durch das Gespräch zwischen Mutter und Kind entwickelt; soweit nun diese einsame Behandlung not-

wendig erscheint, müssen die Sachen hier getrieben werden; wo sie langweilig werden, weil die Gegenstände nicht genug ausfüllen, wozu eben das Gesellige das Supplement gibt: da muß man sie in die folgende Periode verschieben. Daher gehört in die folgende Periode alles, wozu der Wetteifer behilflich ist, d. h. was durch tätige Aufmerksamkeit kann erzwungen werden. — Nähere Anwendung.

Sprache. Keine Duplizität, wenn es auch besser scheint, fremde Sprachen ex usu zu lernen. Schon aus dem obigen [III, 9, 655] Prinzip, auch der Unnatur und des Erfolgs wegen. Eine wird zurückstehen; und da das Verfahren von der Vorliebe für eine fremde Sprache ausgeht: so steht die Muttersprache zurück; fremder Akzent, Mangel an Geläufigkeit, vielleicht gar nicht ursprüngliches Denken darin; letzteres Nationalverrat. Das ganze Wissen des Kindes muß dadurch oberflächlich werden, weil es kein festes System von Begriffen bekommt. Die Muttersprache wird von selbst angeeignet; die Kinder lernen weit mehr von selbst, als sie gelehrt werden könnten, weil dazu schon ein voller Besitz der Sprache gehören würde. Daher allgemein: Aller eigentliche Unterricht über das Innere der Sprache gehört in die folgende Periode. Wo man nachhelfen muß oder vielmehr behüten, das ist richtige Aussprache, richtige Wortfügung, Gebrauch aus dem edleren Kreise, mit Ausschluß des Gemeinen. Unrichtigkeit der Aussprache findet sich von selbst, weil die Töne sich nur allmählich bestimmt sondern. (Siehe Schwarz*).) Man muß also nur sehen, daß dies nicht zu lange dauere. Tändeln und sich zur falschen Aussprache herablassen, ist nur so lange unschädlich, als sie die schlechte nicht von der guten zu unterscheiden wissen. Durch Probieren richtet man zwar wenig aus, aber man macht sie doch aufmerksam. — Falsche Grammatik wird teils angewöhnt, teils selbst erfunden. Die letzte bessern die Kinder leicht, wenn man sie nur nicht hin-

*) Erziehungslehre. 2. 168f., 224.

gehen läßt; der angewöhnten muß man durch gutes Beispiel vorbeugen und durch beständig wiederholtes Korrigieren abhelfen. — Das Gemeine ist nicht ganz zu vermeiden wegen der Dienstboten. Es hat natürlich Reiz für die Kinder, weil es unmittelbar Empfindung ausdrückt, die sie sonst nur unartikuliert auszudrücken wissen. Man muß es ihnen nur geradezu verbieten; nicht deswegen, weil es von den Dienstboten kommt, weil sie Achtung vor diesen als Erwachsenen behalten müssen.

[III, 9, 656] Achtunddreißigste Stunde.

Sprachreichtum müssen die Kinder erhalten durch häufiges Sprechen mit ihnen. Für Vermehrung des Wissens überhaupt durch die Sprache und sonst finden zwei entgegengesetzte Maximen statt, ihnen möglichst viel Stoff zuzuführen, und sie vor allem Unverstandenen zu bewahren. Die erstere, weil sie so am sichersten in einem beständigen Reiz bleiben, das Empfangene zu verarbeiten; die letztere, weil das Aufnehmen von Unverstandenem, was man nicht dafür hält, zur Dumpfheit und Stumpfsinnigkeit führt. Unverstandenes aber müssen sie durchgehen, weil alles Wissen vom Nichtwissen anhebt, auch wir alle immer noch im Berichtigen unserer Begriffe sind und Kinder noch nichts völlig verstehen können. Nur muß jedes so gestellt werden, daß sie es immer besser verstehen lernen.

Die Methode beruht darauf, daß man die entgegengesetzten Gestalten des Wissens, das Empirische und das Sepkulative, im Auge behält. Von beiden haben sie freilich nur die Form, nämlich das freie Kombinieren und das Gebundensein durch die Gegenstände. Empirisches Wissen befördert teils durch die Sprache in Erzählung, teils durch unmittelbare Darlegung vor die Sinne, teils durch Kombination beider; und auf der anderen Seite teils durch allmähliches Erweitern ihrer unmittelbaren Sinneswelt, wohin auch die Schärfung der Sinne gehört, teils, indem man dem sich bald regenden Triebe nachgibt, auch von

der fremden und fernen Welt zu wissen. Viele sind gegen Erzählungen von fremden Gegenständen, weil sie sich nur unzulängliche und falsche Vorstellungen machen; allein man muß nur dahin sehen, daß es ihnen an Gelegenheit, sie durch andere Notizen zu berichtigen, nicht fehle. Ebenso sind einige gegen Bilder von fremden Gegenständen. Allein, teils kann man sie durch Bilder von bekannten Dingen unterstützen, teils gibt es eine Ahndung, welche das Fehlende hinzufügt und die Dimensionen richtig vorstellt. Das Vollkommenste ist freilich Kombination von Bild und Erzählung in einem fortschreitenden zugleich durch Wiederholung das Gedächtnis übenden Zyklus: [III, 9, 657] allein auch jene einseitigen Übungen sind von großem Nutzen. Vorbereitend gehört auch hierher die erste Kenntnis von Gestalt, Zahl und Maß; nur so weit, als man ohne strenge Übung kommt, ausgehend von der Namenerklärung der dahin gehörigen Wörter und einem einfachen sinnlichen Schematismus der Zahl, wobei sie eigentlich als Gestalt gemerkt wird. Mit einem hinreichenden Apparat kann man ziemlich weit in diesen vorbereitenden Kenntnissen kommen und vielerlei Lehren anbringen, ohne irgend Anspruch auf eine wissenschaftliche Form zu machen.

Neununddreißigste Stunde.

Ob schon in dieser Periode Kinder sollen lesen und schreiben lernen, muß eigentlich im Zusammenhange mit der öffentlichen Unterweisung der folgenden Periode beantwortet werden. Setzt diese bei ihrem Anfange schon Lesen und Schreiben voraus: so müssen sie es natürlich jetzt lernen. Fängt sie wenigstens damit an: so wird es, da hierin Freiheit herrschen muß, immer viele geben, die, um die Kinder etwas länger in der Familie zu halten, die ersten Elemente der öffentlichen Unterweisung ihnen häuslich beibringen. Auch ist die Frage zu beantworten in Beziehung auf die Mädchen. Also a) Schreiben hängt zusammen mit Zeichnen; Vorübungen mit der Hand sind

dieser Zeit schon angemessen, es können auch solche gemacht werden, die sich auf das Schreiben mehr als auf das Zeichnen beziehen: aber das eigentliche Schreiben erfordert zu viel kleinliche Genauigkeit, als daß es unter einer anderen Form als der der strengen Übung könnte erlernt werden, darum fällt es der folgenden Periode anheim. b) Lesen kann wohl spielend erlernt werden, aber wozu? Als Übung an sich ist es von gar keinem Wert, zumal das Richtigsprechen ohne Bezug auf die sichtbaren Zeichen getrieben wird. (Zerfällen der Wörter in ihre
[III, 9, 658] Elemente nach dem reinen Gehör muß wohl im fünften Jahre vorkommen.) In bezug auf den künftigen Gebrauch ist es aber nicht eher nötig, bis dieser unmittelbar eintritt. Dies soll aber als Unterweisungsmittel im ersten Stadium des öffentlichen Unterrichtes nicht der Fall sein. Als Zeitvertreib ist es aber offenbar schädlich (die Kinderliteratur zeugt als Frucht gegen diese Maxime), erregt Dünkel, tötet die lebendige Anschauung, nagelt an den Tisch und macht öffentlichen Lebens unfähig. Lesewut der Kinder ist eben so arg als Spielwut.

Was ist zu tun, um das freie Kombinationsvermögen aufzuregen? In der ersten Entwicklung des Bewußtseins ist der Gegensatz noch nicht gegeben. Der Produktionstrieb zeigt sich allmählich, die Kinder fangen an, sich Geschichten zu erdichten. Sie bekommen die Zeitdimensionen und füllen sich die Vergangenheit an mit einem sonderbar erträumten Leben. An diese beiden Punkte muß man anknüpfen, und um die Vermischung zu verhüten, welche auch die Entwicklung des Gegensatzes von Wahrheit und Lüge unmöglich macht und hierin viel Verwirrung anrichtet, ihnen für die poetische Form auch einen poetischen Stoff geben. Es gibt aber keine andere Poesie für Kinder, als Märchen, weil sich ihnen alles als Faktum gestalten muß. Man erzähle ihnen also Märchen. Es ist nicht wahr, daß ihnen diese die gegenwärtige Welt verleiden, die Gewalt der Anschauung und der Trieb dazu ist viel zu groß; auch

nicht, daß sie das moralische Gefühl verderben, dazu ist die Gewalt einer gut eingerichteten Familie zu groß; und so mit anderen Klagen. Die besten Märchen sind die, die keinem eigentlich religiösen Zyklus angehören, die Gnomen, Elfen, Feen, weiße Magie aller Art, die sich recht, man weiß kaum woher, zu einem Schattenleben unserer modernen Welt angebildet haben.

Vierzigste Stunde. [III, 9, 659]

Bildung zur Religion. Entgegengesetzte Maximen. Die eine bringt zeitig asketische Elemente in das Leben, aus der alten superstitiösen Zeit entsprossen, will die Religiosität aus der Gewöhnung entstehen lassen und ist gleichgültig, wenn etwas zurückhaltend wirkt, wie tief es gehe. Die andere, aus dem neuen Libertinismus entsprossen, will die Kinder von aller Religion entfernt halten, damit sie ihnen nicht durch Gewöhnung mechanisch werde, bis sie sie hernach verstehen können. Allein wenn das Nichtverstehen ausschließen sollte, so bliebe am Ende niemand in der Kirche, als die spekulativen Menschen, und was sie trieben, wäre doch etwas anderes, als was in der Kirche getrieben werden soll.

Um der Sache recht auf den Grund zu kommen, muß man unterscheiden die Entwicklung der Religion als inneren Prinzips im Leben überhaupt, und das Heraustreten desselben für sich allein. — In der ersten Form ist die Religion dem Menschen angeboren und die Bedingung alles anderen menschlichen Erkennens und Handelns. Sie ist das positive Bewußtsein von der Relativität des Gegensatzes zwischen einem einzelnen Leben und der Totalität; je mehr sich also dieser Gegensatz entwickelt und schärft, muß es sich auch entwickeln. Im ersten Abschnitt dominiert noch die Analogie des Animalischen; jetzt entwickelt sich nach allen Seiten das eigentümlich menschliche Bewußtsein. Der erste Keim ist in der Liebe zur Mutter; sie ist ein fremdes Dasein, von dem das Kind nur relativ getrennt, und welches zu-

gleich Repräsentant alles Fremden ist. Am Ende dieser Periode hat sich dieser relative Gegensatz über die ganze Familie ausgebreitet. Wenn das Kind sein Wohlsein nur in seiner Übereinstimmung mit dem Ganzen findet, welche ja bei ihm nur Gehorsam sein kann: so ist es fromm. Hierzu kann nun dem Charakter dieser Periode gemäß durch technische Bemühungen wenig geschehen; alles geht aus dem Leben hervor.

[III, 9, 660] Die andere Form ist wesentliches Element der vollendeten menschlichen Bildung; die Begriffe sind darin, da sie immer inadäquat bleiben, nicht die Hauptsache, sondern nur Mittel. Zweck ist die gegenseitige Mitteilung und Anregung, welche statthaben kann trotz des irrationalen Elements in den Begriffen. Wie lange also soll man die Kinder zurückhalten? Allgemeine Formel. Da die religiösen Begriffe nur da sind in Beziehung auf den Kultus, so muß es jene nicht haben, wenn es diesen nicht hat. Der kirchliche Kultus ist offenbar für dies Alter zu zusammengesetzt. Der patriarchalische Hausgottesdienst kann neben diesem fortdauern, oder in ihn untergegangen sein. Man kann im letzten Fall ebenso fromm sein als im ersten; und im ersten ebensowenig gleichgültig gegen die Kirche als im letzten. Ist Gottesdienst im Hause, so ist es unmöglich, daß die Kinder nichts davon merken. Fragen sie nun: so muß man ihnen auch die Begriffe mitteilen, so wie sie sie fassen können. Denn eine völlig abschlägige Antwort dürfen sie nie bekommen, da man nie behaupten kann, daß ihr Erkenntnisvermögen ganz außer Relation mit einem bestimmten Gegenstande stehe, am wenigsten mit diesem. Allein da die religiösen Begriffe nur in bezug auf die Erregung und Mitteilung da sind: so muß man mit jenen auch diese anfangen. Dies kann geschehen in der freien Form der gelegentlichen Anwendung auf ihr Betragen, teils auch, indem man ihnen den Gedanken an Gott zum ersten und letzten macht. Wo aber auch kein Hausgottesdienst ist, kommen die Begriffe doch gelegentlich vor, und man

kann nicht einmal verhüten, daß sie sie nicht durch die Dienstboten bekommen und um desto eher eine superstitiöse Wendung nehmen. Aus heiler Haut ihnen die Begriffe beibringen, könnte nur totes Wesen veranlassen.

Einundvierzigste Stunde. [III, 9, 661]

Bildung für den Staat*). Diese ist die materielle und die formelle, die Ausbildung der Kräfte und die Einbildung des Gesetzes in die Kräfte. Die erste ist die geistige und die körperliche. Von der geistigen nichts mehr zu sagen, da sie in den beiden vorigen Artikeln begriffen ist. Die körperliche ist Selbständigkeit und Selbsttätigkeit. Bei Entwicklung der ersteren am meisten der Gegensatz zwischen weichlicher und strenger Erziehung. Am Anfang ist die Selbständigkeit gleich null, und das Dasein ruht bloß auf dem äußeren Schutz; sie soll wachsen und der Schutz soll abnehmen. Die eine Maxime sagt nun, weil sie nur sehr langsam wachsen kann, so muß der Schutz sehr lange dauern; die andere, weil der Schutz so bald als möglich aufhören soll, so müsse man immer weiter versuchen, wie weit die Selbständigkeit gehen kann. Der Gegensatz ist also nur Differenz der Exponenten in derselben Formel. Es fragt sich, ob es natürlich feste Punkte gibt. Es gibt eine Zeit,

*) Vorlesungen 1820/21. Die Erziehung hat den Zweck, Gehorsam und Freiheit in der Identität darzustellen, und dieser Zweck muß überall derselbe sein. Es ist nur eine verkehrte Ansicht, wenn man sagen wollte, die Volksmasse müsse nur zum Gehorsam gebildet werden und nicht zur Freiheit. Diese Maxime rührt nur her vom Vorurteil eines Teils der bürgerlichen Gesellschaft. Hält man es für gefährlich, im Volke das selbständige Bewußtsein zu entwickeln: so will man die Masse nur als Maschine, nicht als lebendigen Teil des Ganzen behandeln. Dies kann aber nicht zum Vorteil irgendeiner Gemeinschaft gereichen. Der Gehorsam wird auch im Volke durch Erweckung des Freiheitsgefühls durchaus nicht unterdrückt werden; der Gegensatz zwischen Gebieten und Gehorchen geht durch alle Teile der Gesellschaft. Nur in einem korrumpierten Zustande läßt sich der Argwohn bei dieser Maxime rechtfertigen.

in welcher der Schutz nicht kann entzogen werden ohne Grausamkeit; diese ist mit dem Anfange dieses Abschnittes zu Ende. Es gibt eine Zeit, wo er nicht kann fortgesetzt werden ohne Lächerlichkeit; das ist die Mannbarkeit. Also unser Abschnitt und die nächste Periode sind das Feld für den Streit dieser beiden Maximen, von denen die eine, wo sie übertrieben wird, [III, 9, 662] nur in der Not der niederen Stände kann gegründet sein, die andere in der Willkür der höheren. Ein anderer Punkt ist physisch. Es gibt eine Zeit, wo das Leben noch zu schwach ist zu Proben, und eine andere, über welche hinaus man die Abhärtung nicht verschieben darf, wenn sie nicht soll unmöglich werden. Genauere Bestimmungen fühlen wir nur nötig, weil die Willkür in der Erziehung herrscht. Es müßte eine Nationalsitte sein, welche die Willkür beherrschte. Anders als so kann nicht geholfen werden.

Die Selbsttätigkeit ist Kraft oder Geschicklichkeit. Auch Gegensatz im Verhältnis beider, da die eine nicht nach dem Maß der anderen wächst und sie sich also in die Zeit teilen müssen. Vorurteil, welches glaubte, hohe Ausbildung der Körperkraft deute auf zurückgebliebene Seelenkräfte. Freilich wachsen unmittelbar Leib und Seele nicht eins nach des anderen Maß: allein die Körperkraft bildet sich früher aus; dann folgt eine Periode von überwiegender Ausbildung der Geisteskraft. Will man intellektuelle Ausbildung übereilen im früheren Stadium: so schadet man dem Körper. Will man die Ausbildung der Körperkraft überwiegen lassen im späteren: so macht man stumpfsinnig. Eben darum gibt es auch zu jeder Zeit ein Übermaß, in welchem Übung der körperlichen Kräfte den geistigen schadet: dies ist das athletische. Genauere Bestimmungen müssen nur aus der Sitte hervorgehen und in dieser gegründet sein. Das Verhältnis von Kraft und Geschicklichkeit, inwiefern sie sich entgegengesetzt sind, ist offenbar so, daß in unserer Periode noch die Geschicklichkeit vorwaltet, weil Knaben und Mädchen

noch weniger auseinandergehen und für letztere doch die Geschicklichkeit Hauptbestimmung ist; auch weil die Selbständigkeit, die der Kraft zum Grunde liegen muß, noch gering ist. Die Geschicklichkeit selbst teilt sich in gymnastische und mechanische. Die ersten sind eigentlich die Form der Kraftentwicklung; aber es geht eben daraus hervor, daß die gymnastische Übung in dieser Periode mehr auf die Geschicklichkeit ausgehen müsse als auf die Kraft; die Entwicklung der Kraft ist sekun- [III, 9, 663]
däre Folge. Die mechanischen Geschicklichkeiten sind teils eine ebenso natürliche und zweckmäßige Form zur Übung der Sinne, teils ein fast unentbehrliches Füllstück der Zeit, teils das beste Mittel, die Gleichheit der Stimmung herzustellen, wenn sie einmal gestört ist. Es gibt deren eine große Menge; auch hier sollte eine Nationalsitte die Willkür bestimmen.

Zweiundvierzigste Stunde.

Formelle Bildung für den Staat. Hierher gehört*) 1. Ordnung. Oben schon allgemein. Sie ist Prinzip alles gemeinschaftlichen Daseins. Die beiden Grenzpunkte sind oben schon angegeben. Dazwischen liegen noch a) Ordnung in den dem Körper angehörigen Dingen. Kinder, denen Ordnung Natur ist, braucht man nicht dazu anzuhalten, sonst könnten sie leicht pedantisch werden. b) Ordnung in den sinnlichen Substraten und Mitteln ihrer Beschäftigung. Allgemeines Prinzip davon, daß nichts gegen seinen Zweck oder unterhalb seines Zweckes als rohe Masse gebraucht werde. Dies ist der Keim der zerstörenden Verschwendung, welche alle Kultur untergräbt; setzt sich sehr leicht fest, besonders bei sanguinischen und melan-

*) Das individuell Nationelle gehört nicht hierher. Man kann es nur absichtlich aus- oder gar einbilden wollen, wo die Nationalität verloren gegangen ist, und auch das ginge erst später. Die Entwicklung des Nationalen muß von selbst kommen. Gegenwirken kann man gegen hemmende Einflüsse, aber auch erst später. Randbem. Schleierm.

cholischen Kindern. Das Spielen über diese natürliche Grenze hinaus stört hier das Menschwerden, zerstört aber zugleich sich selbst, weil eine unendliche Fülle von Dingen da sein müßte. Mittel. Leichter erreicht man die Ordnung, wenn Kinder einen Wert auf die Unabhängigkeit setzen, mit ihren Sachen selbst
[III, 9, 64] schalten wollen: dann macht man die Ordnung zur Bedingung. Die, welche sich gern bedienen lassen, werden selten ordentlich. Dann gehört dazu, daß sie Interesse an ihren Sachen haben, und daß man ihnen nicht mehr gibt, als sie mit diesem bestreiten können. Strafen sind hier ganz unwirksam. Man muß nur durch die Gewöhnung wirken; durch diese allein kann Ordnung in einem gewissen Grade eingepflanzt werden. Auch die bloß natürlichen Strafen muß man nur in dem Maß eintreten lassen, als das Gedächtnis der Kinder sich ausbildet, denn Ordnung und Gedächtnis können sich nur gegenseitig stärken. Wenn Kinder die Dinge noch zweckwidrig behandeln, so ist es ein Zeichen, daß sie vom Wert derselben noch kein Gefühl haben; man muß sich hüten, sie mit zu gebildeten Dingen zu überladen. Alles kommt aber darauf an, daß das Halten auf Ordnung die Wahrheit des ganzen Hauses sei. — 2. Gehorsam. Gehorsam ist Basis des bürgerlichen Zustandes. Auch der beste Mensch im besten Staat muß bisweilen rein gehorchen. Die Naturseite des Gehorsams ist bei den Kindern das Gefühl ihrer physischen Abhängigkeit; die Naturseite des Ungehorsams ist, daß sie ganz im augenblicklichen Wunsch aufgehen. Man muß durch jene auf diese Einfluß gewinnen. Ursprünglich glauben die Kinder, was ihrem augenblicklichen Wunsch entgegen sei, das sei ihnen entgegen. Wenn man ihnen nun zeigt, daß man selbst nicht ganz im augenblicklichen Befehl oder Verbot aufgeht; wenn man ihnen das Gefühl der Liebe aufdringt dabei: so achten sie dieses Nichtganzaufgehen, ja es wird das erste Reizmittel, um ihr eignes Gewissen zu erwecken. Die Regel, daß man um den Kindern den Gehorsam zu erleichtern, ihnen Gründe angeben

müsse, ist nichtig; denn Gründe angeben, heißt den Gehorsam erlassen. Man riskiert es überdies darauf, ob man Überzeugung hervorbringt; Kinder sind noch sehr wenig fähig, Gründe zu fassen. Eine andere Regel ist nicht viel besser, „jedes Gebot oder Verbot solle immer allgemein, oder natürlicher Ausfluß aus einem Allgemeinen sein". Das Leben ist zu mannigfaltig [III, 9, 665] und im Hause viel schwerer, ein Allgemeines richtig aufzustellen. Die Hauptsache ist, daß ihnen Konsequenz und Zusammenhang durchschimmere, daß man wenig befehle und streng darauf halte, daß man zu jedem Verbot einen Befehl füge; die bloße Negation ist zu leer, um zu beleben. Auf die Überzeugung kann man zu anderer Zeit wirken, um zu versuchen, ob sie ihrer fähig geworden seien*).

Welche Mittel sind anzuwenden, um hier alles einzelne in Übereinstimmung mit dem Ganzen zu bringen? [III, 9, 372]

Die Strafen. Verletzung der Ordnung macht Strafe notwendig. Es gibt gar keine andere Veranlassung, wo von Strafe die Rede sein könnte, als bei der Verletzung der Ordnung. In einem solchen Zusammensein und Zusammenwirken wie in der Schule ist es immer gegen die Ordnung, wenn der einzelne nicht zur rechten Zeit und nicht im rechten Grade mit seiner Tätigkeit eintritt. Es geht dies vom Willen aus: in diesem Fall tritt die Strafe ein; nicht aber dann, wenn es sich um Fähigkeiten handelt oder um die schon vorhandene Grundlage. Alle Kinder haben nicht gleiche Fähigkeiten; diese Ungleichheit ist also gleichsam vertragsmäßig; sie soll freilich durch das Zusammenleben verschwinden: dazu aber gehört Zeit. Wenn nun einer seinen Willen daran setzt, nachzukommen, so tut er, soviel er kann. Sagt man, für die Ungleichheit und Unfähigkeit soll die Strafe nicht Ausdruck des Tadels, sondern Reizmittel sein: so wird dies Mittel nicht zu rechtfertigen sein. Strafen sollen unangenehme Empfindungen hervorbringen: diese geben bloß insofern Reiz, als man sich von ihnen loszumachen

*) Hier bricht das Manuskript ab und beginnt erst in der „2. Periode" wieder. Wir fügen Teile aus der Vorlesung 1826 an (Br.).

sucht. Wenn aber die Unfähigkeit sich erst einmal geäußert hat und die Strafe tritt als Reizmittel ein, unangenehme Empfindungen erregend: so könnte sie doch nur mittelbar wirken für ein anderes Mal; je früher aber in dieser Periode, desto mehr dominiert die Gegenwart, es tritt die Wirksamkeit des Reizmittels dann nicht ein. Es muß überall doch andere Reizmittel
[III, 9, 373] geben, die im unmittelbaren Zusammenhange stehen mit der zu erweckenden Tätigkeit; diese sind offenbar vorzuziehen und zweckmäßiger als die deprimierenden Strafen. Je mehr ein System von Strafen organisiert ist, desto mehr wird sich ein knechtischer Sinn entwickeln; tut die Strafe ihre Wirkung, so erzeugt sie Furcht; verhärten sich die Kinder gegen die Strafen, so ist auch dies knechtisch, daß sich der einzelne eine Freiheit erstiehlt. Wenn nun sogar Fehler des einzelnen oder ein Zurückbleiben in der Entwicklung von Fertigkeiten nicht von Mangel der Gesinnung und des Willens zeugen: so ist desto weniger Strafe indiziert. In dem Mangel an Verständigung liegt dann der Fehler; eine didaktische Tätigkeit ist dann besser angebracht. Es ist nicht zu leugnen, daß das System von Strafen in einer solchen Beziehung auch anzuwenden seinen Grund hat in der Trägheit oder Unbeholfenheit des Lehrers. Je mehr das pädagogische Geschäft mit Lust und Liebe getrieben wird, desto weniger wird man auf Strafen bauen, und umgekehrt.

Wenn nun hiernach die Strafe uns nur übrigbleibt als Wirkung auf den Willen: so fragt sich, ob in dieser Beziehung die Strafe das richtige Mittel und das einzige sei. Auf den Willen des einzelnen muß eigentlich gewirkt werden unmittelbar durch die Gewalt des Ganzen, ohne daß auf ihn eine besondere Rücksicht genommen wird. Offenbar ist noch nicht genug anerkannt, welche große Wirkung die Gewalt des Ganzen auf den einzelnen ausübt. Man hat in neuerer Zeit Anstalten gestiftet für solche Kinder, die in der Familie verwahrloset wurden, und die Erfahrung gemacht, daß sie, wiewohl sie doch gar nichts von Ordnung wußten, mit großer Leichtigkeit sich in die Ordnung finden. Es kommt hier immer darauf an, daß die fördernde Tätigkeit der Erziehenden zeitig genug eintritt. Man kann es als Kanon aufstellen, daß alle rektifizierende Tätigkeit (Strafen) vermieden werden kann, wenn die unterstützende Tätigkeit zur rechten Zeit geübt ist. Nehmen

wir ein Beispiel. Gesetzt, es sollen die Kinder zu einer bestimmten Zeit mit einer Arbeit fertig werden; wenn nun derjenige, der die Aufsicht hat, sich nicht eher darum bekümmert, bis der Moment da ist: dann wird es freilich zu spät sein, und die rektifizierende Tätigkeit muß eintreten. Wenn jener aber die Zurückgebliebenen warnt und antreibt, die anderen bestärkt: so unterstützt er, und das wird niemals ohne Wirkung bleiben. Der Wille des einzelnen wird infolge der Regelmäßigkeit, Milde und strengen Aufsicht sich dem Ganzen unterordnen und unter der Form der Freudigkeit gelenkt und gestärkt werden. [III, 9, 374]

Kann man also die Strafen ganz verbannen? Wir haben schon oben im allgemeinen Teil die Strafe allerdings für die Schule, in der das Gesetz dominiert, eher zulässig gefunden als für das Haus, aber auch für die Schule sie auf ein Minimum reduziert. Für die erste Periode fanden wir auch keinen Raum für die Strafe, da diejenigen Gegenwirkungen, die in der Kindheit anzuwenden sind, mit diesem Namen nicht zu belegen sind. In der Zeit, wo man durch Gründe vom ethischen Gebiete aus wirken kann, können sie noch weniger in Anwendung kommen. So scheinen die Strafen, wenn wir sie auch für die Zeit der pädagogischen Einwirkung, mit der wir es jetzt zu tun haben, abweisen, gar keinen Ort zu haben. Und in der Tat, aus rein ethischen Prinzipien betrachtet, möchte nichts zum Lobe der Strafe gesagt werden können; auch nicht mit Beziehung auf das gemeinsame Leben und irgendein Gemeinwesen. Denken wir uns das kleinste Gemeinwesen, eine Familie; setzen wir die Notwendigkeit, daß ein Mann seine Frau bestrafe: so erscheint uns das als die niedrigste Stufe. Beide haben gleiche Schuld, nur der eine hat die Macht. Und dagegen das größte Gemeinwesen, ein Staat; wenn ein solcher eine harte, strenge Gesetzgebung aufrecht erhält und die kleinsten Vergehungen mit großen Strafen belegt: so erscheint uns das als äußerst mangelhaft. Die Abnahme der Strafe erscheint als ein Fortschritt, und ein Staat mit einem Gesetzkodex von geringerem Umfange und großer Milde als besser. Je mehr ein Gemeinwesen und jedes Verhältnis dem rein ethischen sich nähert, desto weniger geben wir solchen Hilfsmitteln Raum. Und nur da, wo entweder noch kein ethisches Verhältnis gestiftet ist, oder wo es [III, 9, 375]

an jeder Verständigung fehlt, ließen sich Strafen entschuldigen. Die Strafe ist überall nur für den Mangel der Gemeinschaft da, sie ist ein Zeichen der Unvollkommenheit der Gemeinschaft. Hat also die Strafe ihren Grund darin, daß die Gemeinschaft noch fehlt: so ist sie, wenn eine Gemeinschaft gestiftet ist, vom Übel. Die Schule nun, gemeinschaftliche Tätigkeit übend, ist eine wahre Gemeinschaft und sollte ohne Strafe auskommen können. Die entwickelnde Tätigkeit muß man unter solcher Form und von dem Punkt anfangen, daß die Strafen vermieden werden können und die Erziehung sich ausweise als wahre Unterstützung. Nur ausnahmsweise dürfte die Strafe vorkommen, bloß da, wo Mangel an Verständigung oder an Gemeinschaft des Willens gegeben ist und doch ein Zweck wirklich erreicht werden muß. Bessern kann die Strafe in keiner Weise. Das Höchste, was sie wirkt, ist ein Inzitament zu einer sittlichen Tätigkeit; aber auch so ist sie nur ein sinnlicher Sporn, durch sinnliche Motive wirkend. Als Erziehungsmittel darf die Strafe durchaus nicht gebraucht werden, sondern sie kann nur entschuldigt werden. Jede Strafe beweist, daß früher schon hätte auf die Gesinnung gewirkt werden sollen; jede setzt einen Mangel voraus, ein Versehen auch von der anderen Seite, nur daß dies nicht immer die Schuld derer ist, welche die Schule leiten, sondern auch wohl der Familie. Wenn nur die Regelmäßigkeit und die Ordnung in ihrer ganzen Wirksamkeit ist: so wird man, da in der Schule schon der Wille und der Verstand als etwas Gefördertes vorausgesetzt werden muß, und wir also über die Grenzen, welche wir der Strafe gesteckt haben, hinausgekommen sind, ohne Androhung und ohne Ausübung von Strafen auskommen können.

[III, 9, 410]

Die rein leibliche Gymnastik.

Die Virtuosität in der Bewegung des Leibes und der einzelnen Glieder in ihrem richtigen Verhältnis zum Ganzen be-
[III, 9, 411] steht in der Kraft und Gewandtheit; Kraft, daß das Resultat im Verhältnis zwischen der Anstrengung und der darauf verwendeten Zeit das größte sei; Gewandtheit, daß Leichtigkeit in den verschiedenen Bewegungen stattfinde, so daß sie schnell aufeinander folgen und ineinander übergehen. In dieser Periode

ist besonders bei den Knaben ein Trieb zu freien Bewegungen; überströmende Lebenskraft, etwas ganz Instinktartiges. In Beziehung hierauf haben die entgegengesetzten Ansichten lange Zeit gewechselt. In einer Zeit wurden alle dergleichen Übungen der Knaben als Unarten angesehen; hernach wurden sie toleriert als etwas, was die Jugend für sich treibe und wobei man nicht ängstlich zu sein brauche in Beziehung auf Sittlichkeit und Gesundheit. Dann wurden sie absichtlich, aber doch nur unter der Form des Spieles der Jugend unter sich, eingeführt und zuletzt zu einem besonderen Zweige des Unterrichts gemacht und ein Gegenstand der Volksbildung, Leitung der Jugend in Masse; die Sache hatte ihr Maximum erreicht. Da man aber nicht einfach bei der Übung der leiblichen Kräfte stehen blieb, sondern in ein anderes Gebiet übersprang: so war auch das Maximum das Ende, und man war wieder bei dem Anfang.

Bei diesen entgegengesetzten wechselnden Ansichten fragt es sich, was ist eigentlich das Richtige? Wenn wir den Gegenstand in seinem ganzen Verlauf betrachten: so müssen wir wohl auf den Unterschied zwischen der gegenwärtigen Zeit und dem Altertum Rücksicht nehmen. Im Altertum waren die gymnastischen Übungen ein Gegenstand der größten Jugendgemeinschaft unter ordentlicher Aufsicht und Leitung; diejenigen, welche die Übungen zu leiten hatten, standen in der Reihe der Erzieher, sie wurden als Künstler angesehen. Die gymnastische Erziehung war ebensosehr auf die gesunde Entwicklung des Körpers als auf jene doppelte Virtuosität berechnet. Aber man kann die Jugend des Altertums, für welche die Gymnastik Erziehungsmittel war, zumal in den hellenischen Freistaaten, durchaus nicht mit unserer Volksjugend vergleichen; dort war es die Jugend der höheren Stände; und so möchte es scheinen, [III, 9, 412] daß auch unter uns zwar die Kinder der Vornehmeren den gymnastischen Übungen obliegen müßten, nicht aber die Jugend des Volkes. Jedoch wir wollten nicht an das Altertum erinnernd dies Beispiel als Autorität aufstellen, dem in jeder Beziehung nachzufolgen wäre, sondern nur auf die Gründe zurückführen, die schon damals die Gymnastik hervorriefen. Das Prinzip, daß ohne körperliche Bewegung und ohne Zusammenhang mit der freien Atmosphäre der Mensch sich nicht kräftig ausbilden könne, wird

doch auch heute noch dasselbe sein, und es ist nur in seiner größeren Ausdehnung anzuwenden. Nun hat unsere Volksjugend eine doppelte Bestimmung: sie hat einen Kreis von militärischen Übungen durchzumachen; sodann ist sie bestimmt zu verschiedenen mechanischen Tätigkeiten, von denen einige mehr Körperkraft erfordern und Abhärtung voraussetzen, andere eine sitzende Lebensweise verlangen und, weil von dem Leben in freier Luft ausschließend, schwächen. In jeder Beziehung ist es heilsam, den Körper die Stärkung, die aus dem reichlichen Einfluß der Atmosphäre und aus der freien Bewegung hervorgeht, genießen zu lassen. Und schon deshalb, weil doch auch nachher für die arbeitende Klasse die Stunden der Erholung infolge unvollkommener Erziehung leicht unzweckmäßig angewendet werden, wird es gut sein, die Jugend daran zu gewöhnen, die Zeit der Erholung dazu zu benutzen, daß sie ein Gegengewicht werde gegen die Schwächung, die aus dem Berufsleben entsteht. Alles spricht dafür, daß die gymnastische Übung auch für die Volksjugend ein wesentliches Element in der Erziehung ist.

Es fragt sich, soll die Gymnastik als Spiel oder als Arbeit, als freie Tätigkeit oder Anstrengung getrieben werden? Im ersteren Fall würde sie in die Familie, im letzteren in die Schule gehören. Allein Arbeit, strenge Übung, wie die Schule sie verlangt, kann die Gymnastik nicht sein, das ist sie bei Schnelläufern und Seiltänzern; reines Spiel, das in
[III,9, 413] das häusliche Leben fällt, kann sie ebensowenig sein, denn sie setzt eine größere Gemeinschaft voraus. Die größere Masse, in der auch gewöhnlich einzelne von sittlicher Mißbildung sind, macht es ratsam, die Jugend unter Aufsicht zu stellen; aber immer doch so, daß die gymnastische Übung den ihr eignenden freien Charakter nicht verliere, denn sie ist nicht allein Übung der Kräfte, sondern wird von selbst Darstellung, Darstellung des jugendlichen Körpers in der Mannigfaltigkeit der Bewegung, und dies gehört allerdings in die Region der freien Tätigkeit. Wenn nun die Gymnastik weder unter die Aufgabe der Familie gestellt werden kann, aber ebensowenig eine Handhabung der Strenge wie in der Schule zuläßt, so daß dies die Extreme sind, die ein Mißverhältnis bilden: so tritt notwendig ein Mittelzustand ein, der den Gegensatz im Leben der Jugend zwischen Ernst und Spiel ausgleicht und beides

in sich vereinigt und so die Kontinuität des Lebens erhöht. Die Aufgabe ist offenbar diese, die Jugend zu den gymnastischen Übungen in größeren Massen zu vereinigen, sie aber dann nicht sich selbst zu überlassen. Die Form der Organisation dieses gemeinschaftlichen Lebens der Jugend kann eine sehr verschiedene sein, und das Verhältnis zur Familie und zur Schule sehr mannigfach; die Möglichkeit ist unleugbar, die Tradition ist oft schon in der Jugend selbst vorhanden, die Jugend selbst tritt auf die leichteste Weise in Masse zusammen und ordnet sich willig; es bedarf nur der Aufsicht, der Aufsichtführende mag ein Lehrer der Schule sein oder ein anderer. Das Schwierigste möchte fast sein, das rechte Zeitmaß für diese Übung zu bestimmen. Je mehr sie Spiel ist, um so mehr Neigung, sie zu weit auszudehnen, wird man in der Jugend voraussetzen; je mehr Übung, um so mehr Neigung, zu viel leisten zu wollen bei denen, die sie leiten. Nun sagten wir schon, die Volksschule habe keine großen Ansprüche auf die Zeit, welche die Jugend in der Familie verlebt; in diese freie Zeit fallen die größeren gymnastischen Übungen; die kürzeren Zeitabschnitte, welche die Schule selber innerhalb der ihr zugemessenen Zeit gewähren muß als [III, 9, 414] Zwischenzeiten, und die sich überall von selbst darbieten zur freieren Bewegung der Jugend, benutze man zu gymnastischen Übungen, welche mehr auf Erholung und Stärkung der Gesundheit berechnet sind. Die notwendigen Kautelen sind diese: einerseits, daß der Schule nichts von ihrem Recht entzogen und die Jugend nicht zu sehr angestrengt werde, damit sie nicht die nötige Frische zu geistigen Anstrengungen verliere; andererseits, daß die Jugend nicht zu sehr aus der Familie gerissen werde, sondern Zeit behalte, dem Hause zu leben.

Prinzip des Unterrichts. [III, 9, 416]

Es muß ein gemeinsames Prinzip für den Unterricht rücksichtlich aller einzelnen Gegenstände geben. Sie stehen offenbar alle unter dem gemeinsamen Begriff der Fertigkeit, bei allen tritt außerdem die besondere Beziehung auf die Rezeptivität überwiegend hervor. Von hier aus muß ein allgemeines Prinzip sich entwickeln lassen, bei dem es dann nur darauf ankommen wird, das spezifische durch die be-

sondere Anwendung des allgemeinen Prinzips auf den besonderen Gegenstand herauszustellen.

Ableitung des allgemeinen Prinzips. Fragen wir, wo sollen wir dies Prinzip eigentlich hernehmen: so haben wir etwas sehr Allgemeines schon aufgestellt, worauf wir uns hier beziehen müssen. Wir sagten, man müsse in der Erziehung keinen Moment ganz und gar der Zukunft aufopfern, sondern jeder müsse etwas für sich sein. Dies in besonderer Beziehung auf unsere Aufgabe angewendet und analysiert, heißt doch nichts anderes als, es darf nichts die Zeit an und für sich erfüllen, was lediglich als Mittel zu einem anderen Zweck unternommen wird, jedes muß schon Zweck für sich sein. Darin liegt offenbar das Prinzip, alles den Unterricht Betreffende so zu organisieren, daß jede Tätigkeit auch als Zweck an sich angesehen werden könne und auch die Befriedigung in sich selbst trage. — Es ist eine allgemeine Tatsache, daß, so wie die Kontinuität des Bewußtseins sich allmählich entwickelt, so nimmt auch die Beziehung eines jeden Moments auf Vergangenheit und Zukunft nur allmählich zu. Es wird aber in diesem Alter die Beziehung auf die Vergangenheit viel lebendiger sein, weil diese schon dem wirklichen Leben angehört und durch die Kontinuität des Bewußtseins in das Leben aufgenommen ist. Für die Zukunft hat dies Alter noch wenig Sinn, und es kann ihm nur mit wenigem Erfolg die Zumutung gemacht werden, etwas um der Zukunft willen zu tun. Es wird dies für die Jugend
[III, 9, 417] immer ein schwaches Motiv sein, und man wird zur Unterstützung desselben fremdartige Mittel gebrauchen müssen, welche wir doch so sehr als möglich vermeiden wollen.

Bestimmtere Fassung des Prinzips. Wir haben schon überall, wo es darauf ankam, uns einen besonderen Abschnitt für das ganze Geschäft der Erziehung zu konstruieren, die Methode angewendet, anzuknüpfen an das, was beendigt war, dann aber zugleich zu sehen auf das, was beendigt werden sollte, auf das Ende des jedesmal vorliegenden Abschnittes. Wollten wir nun die einzelne Tätigkeit allein aus dem letzten Gesichtspunkt konstruieren: so würden wir gegen das aufgestellte Prinzip sehr verstoßen. Wir würden damit der Jugend einen schlechten Dienst erweisen; je weiter vom Ende der Periode entfernt, desto weniger wirkt es, sie auf die Zukunft hin-

zuführen, für die sie doch einmal verschlossenen Sinnes ist; es ist ganz gegen den Charakter der Jugend, sich Vorstellungen zu machen, was sie in diesem oder jenem zukünftigen Fall würde erlernt haben müssen; es geht nicht aus dem gemeinsamen Leben zwischen Erzieher und den Zöglingen hervor, wie wir dies immer als notwendig voraussetzten. Der Erzieher freilich muß das stets im Auge haben, in welchen Zustand er die Jugend abzuliefern habe, wenn der Abschnitt vollendet ist; für die Jugend aber darf in dieser Periode nichts sein als die natürliche Anknüpfung an das, was vorher dagewesen, und als solches muß jedes seine Befriedigung in sich selbst tragen. Das Bewußtsein des Früheren, einmal recht lebendig erweckt, bleibt in der natürlich fortgesetzten gegenwärtigen Tätigkeit von selbst; die Zukunft ist nur insofern für die Jugend, als sich aus dem jedesmal Vollendeten ein Neues entwickelt, dies aber muß stets eine befriedigende Frucht von dem sein, was früher getan ist. Wir können also die Aufgabe in diesen Kanon zusammenfassen, die ganze Reihe von Tätigkeiten ist so einzurichten, daß alles, was die Zeit erfüllt und als Aufgabe gestellt wird, seine Befriedigung in sich selbst und in dem Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen trage. Die Kautel ist diese, daß der Jugend [III, 9, 418] nichts gegeben werde, was bloß für die Zukunft seinen Wert habe. Verbindet man mit dieser Kautel den positiven Kanon, die möglich reichhaltigste Entwicklung dessen, was schon vorher dagewesen ist: so hat man das allgemeine Prinzip für die Methode auf diesem Gebiete, der Gegenstand mag sein, welcher er will. Damit ist eine vollständige Kontinuität in der Stufenfolge der Entwicklung gesetzt.

Begründung des allgemeinen Prinzips. Wir kommen auf dasselbe Resultat, wenn wir von einem anderen, früher aufgestellten Punkt ausgehen. Durch das Leben der Menschen untereinander muß von selbst, nur in einem geringeren Maße, dasselbe zustande kommen, was durch die absichtliche pädagogische Tätigkeit in einem höheren Grade erreicht und also beschleunigt wird. Im allgemeinen wird dies immer gelten. Hiervon ist die unmittelbare Folge, daß die pädagogische Einwirkung im wesentlichen darin besteht, dem, was im gewöhnlichen gemeinsamen Leben

von selbst erfolgen würde, durch Ordnung und Zusammenhang eine größere Intensität zu geben. Die Gegenstände, an denen Ordnung und Zusammenhang geübt wird, müssen im Leben selbst liegen. Hieraus folgt der Kanon, den wir schon aufgestellt haben, daß man keinen Lehrstoff nehmen darf, welcher nachher im Leben selbst seine Geltung verliert; denn ein solcher würde in dem sich selbst überlassenen Leben nicht vorgekommen sein. Wenn Ordnung das Prinzip des Lebens ist, dann muß es auch das Prinzip der Methode sein. Nun ist überall nur da Ordnung und Zusammenhang, wo sich jedes auf ein voriges bezieht und in dieser Beziehung eine bestimmte Entwicklung ist, und wo unmittelbar eins aus dem anderen hervorgeht. Wir haben hiermit das Prinzip der Fortschreitung.

[III, 9, 426]

Ungleichheit der Schüler.

Wie wird nun, bei der Ungleichheit der Subjekte, dem Prinzip nachzukommen und wie werden die Störungen zu verhüten sein? Wir gehen zuerst auf den Anfang zurück. Es kann gar keine Gemeinschaft bestehen, wenn nicht eine Maxime vorliegt in Beziehung auf das, was man von den Kindern fordert, sobald sie in die Gemeinschaft aufgenommen werden sollen. Aber es wird schwer sein, dies mit Genauigkeit festzuhalten; denn wenn man auch das durchsetzen und darauf halten kann, daß die Kinder nicht zu wenig in die Schule mitbringen: so kann man das doch nicht hindern, daß ein Kind schon mehr weiß und mitbringt, als man im Anfang der Schulzeit verlangt; so ist alsbald die Ungleichheit da. Und gesetzt, wenn sie auch ursprünglich ganz gleich in die Schule eintreten: so wird sich doch in dieser Gemeinschaft
[III, 9, 427] selbst die Ungleichheit entwickeln infolge der Verschiedenheit der Talente und des ungleichen Affiziertseins und der nicht gleichmäßigen Teilnahme. Richtet man sich auf die Schwächeren: so entsteht der Mangel an Beschäftigung und der Nachteil der Muße für die Weiterfortgeschrittenen; richtet man sich auf diese: dann werden wiederum die anderen noch weiter zurückbleiben. Sehen wir auf das Ende der Schule. Wird man jemals verlangen, daß alle einzelnen Subjekte aus der Volksschule als gleich herausgehen sollen? Es ist dies nicht möglich, ja nicht

einmal zu wünschen. Diese Ungleichheit liegt in der Natur und ist für die Gesellschaft einer der bedeutendsten Hebel; ohne sie würde die Neigung, sich zu isolieren, viel Spielraum gewinnen und kein Bedürfnis der Gemeinschaft entstehen. Wir haben also auch nicht nötig, ein Verfahren aufzusuchen und Formeln aufzustellen, welche die Absicht hätten, die definitive Ungleichheit aufzuheben und unmöglich zu machen. Unsere Aufgabe kann nur die sein, wie die Ungleichheit in der Schule, die teils von Anfang an da ist, teils in ihr sich entwickelt, so wenig als möglich nachteilig werde in Beziehung auf das fortwährende Zusammensein und auf den Fortschritt des Ganzen. Es lassen sich zwei entgegengesetzte Maximen denken; die eine, die Maxime der Begünstigung des Talents, man muß am meisten sorgen für diejenigen, die am schnellsten fortschreiten, denn diese werden doch am meisten in der menschlichen Gesellschaft auszurichten imstande sein, wogegen man die anderen anzusehen hat als solche, die doch auf der niedrigsten Stufe zurückbleiben; die andere, die Maxime der Unterstützung der Schwachheit, man muß sich am meisten beschäftigen mit denjenigen, die am meisten zurück sind, die anderen helfen sich selbst. Das Richtige kann aber auf keiner Seite allein liegen. Denn wenn man sich der einen oder der anderen Seite allein zuwendet: so muß einesteils die Ungleichheit immer mehr zunehmen, anderenteils wird die Gemeinschaft für die kräftigsten null, so daß am Ende eine Trennung das Resultat [III, 9, 428] sein und der natürliche Zusammenhang der Verschiedenheit der Kräfte aufgehoben würde. Was ist die natürliche Ausgleichung? Man muß suchen, die überschießende Kraft, die in einzelnen ist, gerade zur Unterstützung der Schwachen zu gebrauchen, um diese Kraft nicht in Untätigkeit zu lassen. Dadurch wird die Ungleichheit gehemmt, die Gemeinschaft festgehalten; auf diese Weise beschäftigen wir beide: die Schwächeren werden gefördert, und für die schneller Fortschreitenden entsteht dadurch die Übung, auf andere zu wirken, eine Vorübung ihrer Wirksamkeit im bürgerlichen Leben, denn dies ist gerade die Aufgabe für die Begabteren, die sie nachher im Leben werden zu lösen haben. Eine andere Ausgleichung wird sich schwerlich aufstellen lassen. Aber wir haben hiermit auch nur eine ganz allgemeine Formel auf-

gestellt, die nach meiner Ansicht nicht gerade gut realisiert ist in der Methode des wechselseitigen Unterrichtes, woraus etwas sehr Mechanisches geworden ist. Wir haben die obige Formel nur anzuwenden, insofern dadurch nicht die Methode selbst alteriert und abgeändert wird. Wenn wir nun sagten, es sei bedenklich, fortzuschreiten, wenn einige zurückbleiben; es sei Nachhilfe nötig, diese aber außer der Schulzeit zu legen: so wollen wir nun hinzusetzen, es ist natürlich, daß man diejenigen in Tätigkeit setzt und denen die Nachhilfe überträgt, die weiter fortgeschritten sind. Die Schwächeren bekommen dadurch die bestimmte Anschauung von der Differenz, die Tüchtigeren kommen zur größeren Klarheit des Bewußtseins, wie die Ungleichheit entstehe und wie sie zu vermindern sei, wenn sie zur Mitteilung übergehen und praktisch zu zeigen haben, wie die Lücken auszufüllen seien. Ist die Anzahl der Zurückgebliebenen nur klein: dann wird es gut sein, die Nachhilfe zu einem Privatverhältnis umzugestalten, das aber wiederum unter Kontrolle des Lehrers steht. Im anderen Fall, wenn die Zahl der Zurückgebliebenen sehr groß ist, kann zu einem neuen Gegenstande nicht fortgeschritten werden; ist
[III, 9, 429] man zu einem Abschnitt gelangt und ergibt sich dieser Fall: dann müssen Resumtionen eintreten, bei denen die Vollkommneren nun in Tätigkeit gesetzt werden. Erst nachdem bis auf einen gewissen Punkt die Gesamtheit der Schüler gleichmäßig fortgeschritten ist, kann ein neuer Abschnitt beginnen. Für die neue Stufe sind dann alle wieder, soweit es möglich ist, gleich, bis sich von neuem die Ungleichheit entwickelt, die dann auch wieder ihre Ausgleichung findet. Die Pausen, welche sich bei jedem Gegenstande von selbst darbieten, werden auf ganz natürliche Weise zu demselben Zweck angewendet.

In ethischer Beziehung muß auf der einen Seite vorausgesetzt werden, daß keine Aufgeblasenheit und Selbstgefälligkeit bei den Fortgeschrittenen aus diesem Einfluß, der ihnen über die anderen gegeben ist, entstehe; auf der anderen Seite, daß sich nicht eine Autorität bilde, die dem Verhältnis, in welchem alle untereinander stehen, nachteilig wird. Das erstere wird, wenn man richtig zu Werke geht und alles zweckmäßig einrichtet, nicht leicht der Fall sein. Man muß immer darauf rechnen, daß die schnellere Entwicklung, wenn sie auf Natur-

gabe beruht — was das gefährlichere in dieser Beziehung ist —, doch meist etwas Unbewußtes ist. Beruht aber diese Entwicklung mehr auf Fleiß als auf Talent, und liegt ihr eine größere Anstrengung und Kräftigkeit des Willens zum Grunde: so ist noch weniger zu fürchten, daß dies zur Anmaßung und Aufgeblasenheit führen werde, denn es ist dann eine Tüchtigkeit der Gesinnung vorauszusetzen, und diese bedarf nur einer geringen Aufsicht, um nicht in ihr Gegenteil umzuschlagen. Anmaßung und Selbstgefälligkeit verrät eine Untüchtigkeit der Gesinnung. Aber freilich die bestimmte, durch Vergleichung entstehende Anschauung der Naturgabe könnte eher eine solche nachteilige Folge haben. Allein nicht nur ist die Bewußtlosigkeit hier das Gewöhnlichere, sondern selbst die Begabteren werden bei jeder neuen Entwicklung ein neues Geschäft bekommen, den Zurückgebliebenen nachzuhelfen, und sich jedesmal, wenn sie eine neue Bahn betreten, als Anfänger erscheinen. Die Gefahr [III, 9, 430] wird sich noch vermindern, je mehr bei jedem neuen Abschnitt die relative Gleichheit wieder hergestellt ist. — Was den zweiten Punkt betrifft, daß sich keine nachteilig wirkende Autorität bilde: so findet das von selbst seine Grenze darin, daß das Verhältnis kein bleibendes ist, sondern nur in einzelnen Abschnitten eintritt. Damit aber nicht durch das Wiederkehren des Verhältnisses doch eine Autorität sich festsetze, so wird zweckmäßig sein, nur mit den Personen zu wechseln.

In dieser Hilfleistung liegt zugleich der Vorteil, den man in der gewöhnlichen Praxis durch die Rangordnung unter den Schülern zu erreichen sucht, ohne den damit verbundenen Nachteil. Sieht man die Rangordnung als ein Bildungs- und Förderungsmittel an: so liegt offenbar ein falsches Motiv darin, denn sie setzt eine Vergleichung voraus, und diese ruft Eigenliebe hervor. Es soll zwar gewöhnlich die Differenz der Naturgaben nicht maßgebend sein, sondern die Treue, der Fleiß, die Anstrengung. Allein soll dies nur nach dem Resultat, nach dem, was geleistet wird, beurteilt werden: dann wird sich nicht scheiden lassen, was dem Talent zuzuschreiben und was aus Anstrengung hervorgegangen sei. Soll der Lehrer nach seiner Meinung oder seiner Überzeugung verfahren und in Beziehung auf mehrere, die auf gleicher Stufe stehen, die Entscheidung treffen, wer sich mehr angestrengt habe: so würde da die Willkür unvermeidlich sein, und diese ist, wo eine ge-

setzliche Ordnung besteht, stets zu vermeiden. Die Schule soll eine auf Gesetz beruhende Gemeinschaft sein; wenn sie gleich Übergang vom häuslichen zum bürgerlichen Leben ist und insofern noch ein Analogon der väterlichen Autorität, also zum Teil noch die Willkür da sein muß: so ist doch höchst bedenklich, bei einem solchen Punkte, wo eine Ungleichheit gesetzt wird, die Willkür walten zu lassen. Wenn auch der Lehrer nach der reinsten Überzeugung handelt: so wird das Vorurteil dennoch nicht leicht zu heben sein, daß er von persönlicher Zuneigung sich leiten lasse. Dies tut der Achtung gegen den
[III, 9, 431] Lehrer Abbruch. Nun aber darf man die Ungleichheit der Subjekte in der Schule nicht völlig ignorieren; es wäre etwas sehr Bedenkliches, die Differenz ohne Wirkung zu lassen. Die Gemeinschaft darf auch in dieser Hinsicht nicht als eine ihrer selbst bewußtlose erscheinen. In der Volksschule scheint doch die meiste Rücksicht auf die Unterstützung der Schwächeren genommen werden zu müssen; die Schwächeren sind an die Vorgerückten gewiesen. Diese Hilfleistung bestimmt die Ordnung in der Volksschule. Anders in der Gelehrtenschule.

[III, 9, 564] Organisation der Universitäten im allgemeinen.

Die philosophische Fakultät ist die Basis. Alle auf der Stufe der Gymnasialbildung mitgeteilten Kenntnisse sind der notwendig vorauszusetzende Stoff; die spekulative Erkenntnis, auf der Schule vorbereitet, wird nun auf der höchsten Stufe der Entwicklung ausgebildet. Das philosophische Studium, die Totalität des Wissens umfassend, muß aber ein anderes sein für diejenigen, die sich der Philosophie ex professo widmen wollen, ein anderes für diejenigen, die in den verschiedenen Fächern als Lehrer auftreten wollen, ein anderes für die in das Geschäftsleben Übergehenden. Für die letzten kann bloß der Zusammenhang der Totalität des Wissens, aber spekulativ, gegeben werden, das Systematische des Wissens. Es ist offenbar, daß wir hierin etwas von den katholischen Universitäten nachzuahmen haben: alle nämlich müssen diese Stufe durchgemacht haben, sie mögen zu einem Beruf übergehen, zu welchem sie wollen; alle müssen dies Allgemeine erst aufgenommen haben, sonst geht der wesentliche Charakter der Universitätsbildung verloren. Wenn diese Einrichtung bei uns

Eingang fände: dann würde sich ein bestimmter Abschnitt innerhalb der Universitätsstudien bilden, alle würden ein ungeteiltes [III, 9, 565] Ganze sein, solange sie in den philosophischen Studien versierten, und erst nach Vollendung derselben würden die einzelnen in die vier Fakultäten auseinandergehen.

An das philosophische Studium schließen sich die [III, 9, 566] einzelnen Fakultätswissenschaften an, zunächst natürlich die Tendenz, die Einheit der besonderen Wissenschaft zu erkennen. Demnach ist der Zyklus der einzelnen Wissenschaften, welche die besondere Fakultät umfaßt, im Zusammenhang darzustellen. Wenn diese Aufgabe auf zweckmäßige Weise gelöst wird, so ist für die Wahl und Anordnung der richtige Weg vorgezeichnet; denn ist der Zusammenhang der einzelnen Disziplinen vorher richtig dargestellt und aufgefaßt: dann ergibt sich die Anordnung des Studiums von selbst, und es würde die gänzliche Freiheit in der Wahl der Kollegia eher zu entschuldigen sein.

Dies scheint von der methodischen Seite angesehen dasjenige zu sein, was auf unseren Universitäten noch klarer hervortreten müßte: die Ausbildung des philosophischen Studiums, insofern es ein allgemeines ist, und die Ausbreitung desselben, sofern es ein besonderes ist, und das Aufeinanderfolgen der Fakultätswissenschaften, beginnend mit der allgemeinen Übersicht der einzelnen Disziplinen.

An die einzelnen Fakultäten schließen sich die Seminarien an, die besonders für künftige theoretische Lehrer bestimmt sind.

Akademische Freiheit. [III, 9, 571]

Ist es wohl wünschenswert, daß die akademische Freiheit beschränkt werde? Die akademische Zeit erscheint im Verhältnis zu dem ganzen übrigen Leben als eine in ihrer Art einzige Freiheitsinsel, nachher nicht wieder zu finden. Ein Doppeltes liegt dem zum Grunde. Das erste ist rein ein Historisches. Die Entstehung dieser Anstalten hängt nämlich zusammen mit einem großen allgemeinen [III, 9, 572] Schwung, in dem der Hauptpunkt war die Verbindung zwischen den Wenigen in der leitenden Generation, in denen der Geist der Wissenschaft erwacht war, und einer großen Masse der

Jugend. Denn daraus, daß in der scholastischen Periode die Lehrer große Massen der Jugend an sich zogen, sind die Universitäten entstanden. Sie wurden selbständig und ein anerkanntes geachtetes corpus; wir erinnern nur an die Pariser Universität. Das zweite ist dieses. Die Entwicklung des spekulativen Prinzips fällt in diese Lebensperiode der Universitätsbildung hinein; ausschließende Herrschaft ist ihm vindiziert, diese soll schon in der Entwicklungszeit sich geltend machen; daher mannigfache Bevorrechtigungen. Sobald nun aber äußerlich die Macht dieses Prinzips als des allein leitenden im Leben wieder zurücktritt und die einzelnen in Verhältnisse eingehen, in denen anderen Einflüssen Raum gegeben ist: so verschwinden natürlich Bevorrechtigungen, die nur dann an ihrer Stelle sind, wenn das höchste leitende Prinzip auch die Seele erfüllt und das Leben gestaltet. Dieser Grund ist der ideale, und aus dem Zusammenfallen und Zusammenwirken desselben mit dem historischen erklärt sich, wie unter allen Wechseln die akademische Freiheit sich dennoch immer wieder emporgerungen hat. Wo beides sich am stärksten zeigt, wie im Gebiet des Protestantismus: da wird es am schwersten halten, von dieser Form loszukommen. Und so wird es wohl noch eine Zeitlang bleiben, der Sprung auf der einen Seite, der Rückschritt auf der anderen, beides als Auszeichnung des akademischen Lebens.

So sollte denn nur das Prinzip zu seiner rechten Geltung kommen, das Prinzip der Wissenschaft als das höchste leitende: dann würde man auch steuern können. Die echte historische und ideale Lebensansicht sollte sich nur auf dieser Stufe recht durchdringen: dann würde das ganze Leben so geistig befruchtet werden, daß nicht allein kein Nachteil aus der größeren Freiheit entstände für das akademische Leben, sondern daß auch für die Zukunft der Grund zu einer höhern,
[III, 9, 573] edlen Selbständigkeit gelegt würde, die sich auch in die gesetzlichen Formen mit der rechten Freiheit fügen würde. Wenn überdies die früheren Bildungsstufen ihre rechte Organisation erlangen, die Auswahl der Studierenden auf gehörige Weise gemacht, und der Eintritt in das Geschäftsleben so erleichtert wird, daß nur diejenigen zu dem akademischen Leben kommen, die sich innerlich dazu berufen fühlen: so wird aus der größeren Freiheit während der akademischen Laufbahn kein Nachteil entstehen.

Der Übergang aus dem akademischen Leben in die öffentliche Tätigkeit [III, 9, 573]

ist sehr plötzlich. Es fängt alsbald der gesetzliche Zustand an, die bestimmte persönliche Unterordnung; das ganz Empirische der einzelnen Fächer folgt sogleich auf die Beschäftigung mit den höchsten spekulativen Prinzipien, oder doch auf die theoretische Behandlung der Gegenstände im großen. Man hat dies gewissermaßen dadurch zu mildern gesucht, daß man in das Gebiet der Universität praktische Übungen wenigstens für das Ende der akademischen Laufbahn hineingezogen hat: dies bildet allerdings eine Art von Übergang. Dennoch aber sind die Prinzipien richtiger, vermöge deren man das akademische Leben und die unmittelbare Vorbereitung auf das praktische Leben vollkommen voneinander trennt, da ohnedies schon die Zeit zu den akademischen Studien zu beschränkt ist, auch zweckmäßiger zu sein scheint, daß die Seele eine Zeitlang ganz auf die höchsten Prinzipien und die strengste Wissenschaftlichkeit gerichtet werde. Die Aufgabe, einen allmählichen Übergang zu bilden, muß anders gelöst werden.

Betrachtet man den Übergang selbst: so kann man bedenklich werden über die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Universitätsbildung überhaupt. Wenn wir das philosophische Studium als die höchste Entwicklung ansehen, zu welcher hinauf die geistige Entwicklung ge- [III, 9, 574]
leitet wurde, und zu welcher in dem ganzen Bildungsgange des einzelnen immer angestrebt wurde, wobei aber nun schon viele in der Mitte des Laufes abfielen und nach anderen Seiten hingingen; sehen wir auf dem Gipfel selbst und von ihm herab den rückwärtsgehenden Prozeß: so zeigt sich uns in der Gestaltung der vier positiven Fakultäten kein vollkommenes Abbild von dem, was im philosophischen Studium als dem organischen Komplex des Wissens muß aufgefaßt sein; jedes einzelne Fach kommt wieder auf das Gebiet des empirischen Geschichtlichen zurück. Das Höhere wird dadurch aus dem Auge gerückt. Und wenn nun die Praxis selbst beginnt: so ist an eine Einwirkung dessen, was man durch die Prinzipien gewonnen hat, gar nicht zu denken. Es tritt eine vollkommene Selbstverleugnung ein, es geht ein Verweilen bei einer Menge unter-

geordneter Geschäfte an, und die wenigsten von denen, die jenes Studium durchgemacht haben, kommen dahin, einen Einfluß auf die Gestaltung des gemeinsamen Lebens im großen auszuüben, wobei sie die höchsten Prinzipien anwenden könnten. Wenn nun die Realbildung auch immer weiter sich ausbreitet und, wie wir eben sagten, infolgedessen geraten sein möchte, daß ein großer Teil der öffentlichen Angelegenheiten verwaltet werde von denen, die diese höchste Bildungsstufe nicht erstiegen haben: so wird allerdings die Anzahl der studierenden Jugend verringert werden, weil bei einer solchen Organisation des Gemeinwesens, wie wir sie vorausgesetzt haben, dann viele sich nicht mehr werden berufen fühlen, in den höchsten Bildungskreis einzutreten; es werden auch dann nicht die meisten genötigt sein, in eine Praxis einzugehen, die zwar Bildung, aber keine spekulative voraussetzt, und das Leben in der Wissenschaft mehr hemmt als fördert. Aber dennoch werden auch dann nur die wenigsten späterhin zur Ausübung eines Einflusses im großen gelangen. Betrachtet man das Disparate in der studierenden Jugend mit ihrem Streben nach den höchsten Prinzipien; sieht man auf die unmittelbare Ausübung, in der die Anwendung
[III, 9, 575] dieser Prinzipien unmöglich ist; erwägt man, wie selbst den wenigen, die hernach zur Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten kommen, die höchsten Prinzipien aus den Augen gerückt werden, so daß sie auf eine Weise handeln, als hätten sie nie den höchsten Bildungskreis betreten: so könnte dies alles uns fast zu dem entgegengesetzten Extrem führen und uns geneigt machen, zu sagen, es sei zweckmäßiger, Spezialschulen ohne philosophisches Studium einzurichten, das spekulative als ein besonderes Talent zu behandeln, das philosophische Studium selbst aber aufzusparen für diejenigen, die dazu den besonderen Beruf haben. Dies scheint um so mehr sich zu empfehlen, da die Erfahrung lehrt, daß von den wenigen, welche auf diesem Gebiete sich auszeichnen, die meisten doch ursprünglich andere Studien verfolgten und nur infolge eines überwiegenden inneren Triebes der Philosophie ganz sich widmeten. Es spricht also sehr viel für die Einrichtung wirklicher Spezialschulen; und denken wir uns, daß die Universitäten rein von dem politischen Gesichtspunkt aus als Mittel für den Staat organisiert werden sollen: so möchte niemand dafür stehen, daß sich nicht einmal eine Staatsweisheit geltend machen könnte,

welche die Sache so umkehrte. Der öffentliche Dienst könnte dabei sehr wohl bestehen. Wenn wir bedenken, wie in England das Studium der Philosophie betrieben wird, und daß, wer tiefer eindringen will, lieber nach Schottland geht, von denen aber, die der Philosophie sich geweihet haben, die wenigsten in den öffentlichen Staatsdienst kommen, und das Land dennoch so ausgezeichnete Staatsmänner hervorgebracht hat und so reich ist an ihnen; bedenken wir ferner, wie auch die christliche Lehre einen hohen Grad der Ausbildung erreicht hatte, ehe noch christlich philosophische Schulen gestiftet waren: so zeigt sich überall das höchste Wissenschaftliche als Gegenstand der öffentlichen Erziehung entbehrlich. Gehen wir gar zur medizinischen Fakultät über, von der es zweifelhaft ist, ob sie des besonderen Schutzes des Staates bedürfe: wozu bedürfen die Mediziner des philosophischen Studiums? Bei sehr wenigen wird es unmittelbar gepflegt, wenige arbeiten auf eine Organi- [III, 9, 576] sation der Wissenschaft hin. Im ganzen waltet eine Empirie vor, deren Gründe man nicht einmal weiß, denn es gibt wohl nichts, worüber man so sehr in Unklarheit wäre, als über den Zusammenhang zwischen den Krankheiten und den Heilmitteln; dieser folgen schnell aufeinander die einseitigsten Hypothesen, und dies ist doch ganz gegen den organischen Zusammenhang: so daß man sagen muß, bei der Ausübung der Arzneikunst selber könnten wohl die höchsten wissenschaftlichen Prinzipien noch mehr entbehrt werden.

Was wollen wir nun sagen? Es ist ein richtiger Instinkt, der dessen ungeachtet die öffentliche Erziehung auf diese Weise gestaltet hat; und wenn wirklich zu besorgen wäre, daß kein Zusammenhang zwischen den höchsten Prinzipien und dem praktischen Leben stattfände, und daß man jene daher ganz aufheben möchte: so sollte man dies doch ganz geheim halten. Geben wir auch jenen Zusammenhang preis, sehen wir aber auf den Zustand der menschlichen Dinge im großen, auf die allgemeine Bildung der europäischen Völker: so können wir den Einfluß der höchsten Wissenschaft auf die Kultur nicht verkennen. Alles würde tiefer sinken auf eine untergeordnete Stufe hinab, wenn das philosophische Studium vernachlässigt würde oder nur in denen lebendig wäre, in denen das Spekulative ein spezifisches Talent ist. Wir haben hierfür eine große Erfahrung, die Verpflanzung der europäischen Kultur

nach Amerika. Nicht nur ist diesem Erdteil zugute gekommen, was die europäische Bildung errungen hat infolge des Einflusses der höchsten Prinzipien auf die Gestaltung des menschlichen Lebens: sondern die Mängel, die dort überall hervortreten, deuten darauf hin, daß selbst in einem Zustande der uneingeschränktesten politischen Freiheit das Leben in seinen höchsten Beziehungen nicht wahrhaft sittlich sich auszubilden vermag, wenn nicht in einem Volke das höchste Prinzip seine eigene selbständige Stätte gefunden hat. Ursprünglich ging in Amerika alles aus von dem ersten praktischen Bedürfnis,
[III, 9, 577] den Boden zu bearbeiten; es mußte ein solch gedrückter gewaltsamer Zustand, wie der vor den ersten amerikanischen Freiheitskriegen, vorangehen, um nur einigermaßen die bürgerliche Gesinnung zu erwecken. Wissenschaft ist dort gar nicht heimisch gewesen, und fast zweihundert Jahre lang war die Entwicklung des menschlichen Geistes zurückgedrängt. Bei dem schnellen Umschwunge der Dinge freilich mußte nun auch diese Entwicklung beginnen; aber zunächst waren hervorragende Tendenzen die praktische Politik, die Empirie, die Bildung des Naturprozesses; das Studium der Philosophie herrscht auch jetzt noch nicht. Der kirchliche Zustand zeigt am meisten, bis zu welchem Grade auf diesem Gebiete die höchsten wissenschaftlichen Prinzipien sich entbehren lassen. Das spekulative Interesse wird sich aber auch Bahn machen, wenn nur erst die allgemeine Basis des gemeinschaftlichen Lebens fest und gesichert gelegt sein wird. Könnte man dies nicht mit Sicherheit voraussehen: so müßte jedem bange werden, und die Besorgnis wäre natürlich, daß nicht nur alles, was Kunst und Wissenschaft heißt, rein im Gebiete des Mechanischen bleiben, sondern auch, daß es an der festen Basis und Stütze der rechten, wahrhaft allgemein menschlichen Gesinnung fehlen werde. Das politische Leben kann dann wohl bestehen, wie die Erfahrung das hinlänglich bestätigt; jeder Staat ist selbstsüchtig und kann seine Zwecke verfolgen, wenn nur der bürgerliche Gemeingeist die einzelnen durchdringt, mag es dann auch an der wahrhaft allgemein menschlichen Gesinnung fehlen. Und doch ist selbst der bloß bürgerliche Gemeingeist zumal bei föderativen Staaten nicht ausreichend; schon das föderative System mag auf die Dauer nur allem Wechsel der Verhältnisse standhalten, wenn ein höherer Gemeingeist waltet. Die wahrhaft sittliche Gemeinschaft, welche

nie ohne die richtige Gesinnung sich entwickeln kann, wird nimmermehr zustande kommen, wenn die alles leitenden Prinzipien nicht gegeben sind. Nun wird zwar die Gesinnung nicht unmittelbar von der Wissenschaft, sondern von der Religion aus gebildet; allein die Verwandtschaft von Philosophie und Religion, nicht in Beziehung auf die Form, also als Erscheinung [III, 9, 578] angesehen, sondern in Beziehung auf das zum Grunde liegende Prinzip, ist so groß, daß, wenn nur das eine zuerst sich entwickelt, auch das andere sich ausbilden muß. Es ist an sich klar, daß das spekulative Prinzip allgemein verbreitet eine treffliche Stütze wird für das religiöse. Freilich dem nur auf das Praktische gerichteten Blick entzieht sich dieser Zusammenhang oft ganz und gar; aber dem Wesen des Protestantismus liegt die Ansicht zum Grunde, daß das eine nicht bestehen kann ohne das andere.

Also ganz abgesehen von der nachherigen Ausübung im praktischen Leben, ist die eigentliche Stütze der höheren Kultur, die Sicherstellung des allgemeinen menschlichen Zustandes darin gegeben, daß die öffentliche Erziehung diesen Gang genommen hat und daß ihr diese Spitze ist aufgesetzt worden. Auch im Mittelalter schon ist es ein und dasselbe Bestreben gewesen, das spekulative Talent zu erregen, das Interesse am Spekulativen zu verbreiten und auf eine Verbesserung des allgemeinen menschlichen Zustandes hinzuarbeiten, in dessen Entwicklung und Gestaltung wir noch begriffen sind. Wenn sich nun aber die höhere Kultur allgemein wird verbreitet haben; wenn aus der allgemeinen Gärung der wahrhaft sittliche, allgemeine, menschliche geordnete Zustand auf der ganzen Erde sich wird entwickelt haben: werden dann vielleicht die spekulativen Bewegungen aufhören? Der Wechsel der spekulativen Systeme wird dann wohl sein Ende erreicht haben, obgleich man den Punkt und die Form gar nicht bestimmen kann; mag sich dies nun gestalten wann und wie immer: so wird es doch keinen Einfluß haben auf die Behandlung der Philosophie in den höchsten Bildungsanstalten und auf die Stelle, die das spekulative Prinzip in der öffentlichen Erziehung einnimmt. Wenn die Gegenwart auch nicht mehr so viele Richtungen zeigte, um das ganze Gebiet der Philosophie zu übersehen: so würde man in der Vergangenheit hinreichenden Stoff finden. Wir wollen in dieser Be-

[III, 9, 579] ziehung keinem Skeptizismus irgendwie Raum geben, aber auch die Entwicklung nicht hemmen, die schon auf diesem Kulturgebiete im Gange ist, und die bestimmte Stufenleiter der Verwaltung unabhängig machen von der Stufenleiter der öffentlichen Erziehung und des öffentlichen Unterrichts; auch gern zugeben, daß es eine Menge von Ämtern und Würden im Staate und in der Kirche gibt, die sich nicht an die höchste spekulative Bildung anschließen. Wir können uns um so mehr darüber beruhigen, als auch dann, wenn die von Natur zu Herrschern Bestimmten am wenigsten diese Stufe durchmachen, das Allgemeine sich wohl befinden kann. So möchte also auch gleichgültig sein für den Dienst im Staate und in der Kirche, woher die Kenntnisse gekommen sind, und ob das spekulative Prinzip in der Seele ist, wenn nur der Prozeß immer im Gange ist. Zeigt sich auch nicht offenkundig der praktische Einfluß auf Staat und Kirche, so wird doch immer der mittelbare und indirekte Einfluß auf den allgemeinen Zustand der menschlichen Dinge sich nie verkennen lassen und die Hauptsache bleiben.

Stellen wir uns an das Ende des akademischen Studiums, wie es heute ist: so ist zwar ein Übergang aus dem freien akademischen Leben in die Berufstätigkeit gegeben. Denn wenn nach dem eigentlich philosophischen Studium der Kreis der sogenannten positiven Wissenschaften durchlaufen ist, so geht alsbald die Vorübung für den öffentlichen Dienst an; die Jugend tritt in ein Stadium ein, das man als das Stadium des vollständigen Erlöschens der Erziehung ansehen kann, und das wiederum schon vorbereitet ist, indem wohl der größte Teil doch auf diesen Punkt gekommen im Erziehen begriffen gewesen ist. So reicht sich beides die Hand. Allein es tritt doch ein zu großer Gegensatz ein in Beziehung auf die ganze Art und Weise des Lebens; und wenn auch die größere Strenge im Berufsleben bestimmten Gesetzen sich zu fügen und auch den Normen der Sitte sich zu unterwerfen, ein heilsames Gegengift ist, gegen die Gewohnheit Abweichungen von den geselligen Verhältnissen während des akademischen Lebens sich
[III, 9, 580] zu gestatten: so erfordert doch die Gerechtigkeit, zu sagen, daß der auf dieser Stufe gewöhnlich herrschende Geist der Entfernung von der gesellschaftlichen Ordnung dadurch am wenigsten auf die rechte Bahn zurückgeleitet werden mag — daß es auch

unbillig ist — wenn man nur vollkommene Unterordnung fordert, keine Freiheit gewährt. Es muß auf der anderen Seite auch zu Hilfe gekommen werden; und nichts ist verderblicher, als wenn die ersten Stufen des öffentlichen Dienstes, auf denen doch zugleich die ersten öffentlichen Beweise der Ausübung der Selbsttätigkeit im Berufsleben gegeben werden, in einen nur zu sehr servilen Zustand hinabdrücken. Sehen wir auf diejenigen, die schon früher in die niederen mechanischen Gewerbstätigkeiten übergegangen sind: so finden wir auch da anfangs den servilen Zustand, aber auch stets eine Reaktion dagegen und oft auch noch in späterer Zeit die Neigung, sich von der gesellschaftlichen Ordnung zu entfernen. Wo ein rein mechanisches Geschäft die ganze Tätigkeit des Menschen in Anspruch nimmt, da ist ein serviler Zustand fast natürlich, wenn wir uns die durch bloßen Mechanismus geleiteten denen, die auf der höheren Stufe stehen, gegenübergestellt denken. Aber je höher die Entwicklung der geistigen Kräfte gestiegen ist, desto mehr soll ein solcher Zustand verschwinden. Wo das öffentliche Leben den Charakter an sich trägt, daß die Jugend, welche in den öffentlichen Dienst treten will, genötigt ist, ihren Vorgesetzten den Hof zu machen und damit ihr Glück; wo sie plötzlich sich muß einschnüren lassen in eine äußere Sitte, welche die Differenz der politischen Stände an der Stirn trägt; wo sie der ganzen Strenge der bürgerlichen Abstufungen sich schmiegsam unterwerfen muß: da ist ein Überrest von Barbarei, der verschwinden müßte, weil er herrührt von dem Mißverhältnis zwischen der geistigen Entwicklung auf dem wissenschaftlichen Gebiete und der politischen Gestaltung. Je mehr die politische Entwicklung fortschreitet: desto mehr muß es dahin kommen, daß der Staat — nicht unter denen auf der einen Seite auswählend, welche, von äußerlichen Verhältnissen bedrängt, sich ihm anbieten und, durch Bedürfnisse [III, 9, 581] genötigt, sich von ihm abhängig machen, nicht unter denen auf der anderen Seite, die durch äußere Vorzüge, durch Persönlichkeit sich ihm empfehlen — die tauglichen Subjekte, die ersprießliche Dienste zum Wohl des Ganzen leisten können sich suchen muß.

Das Ende der Erziehung und der Übergang in die öffentliche leitende Tätigkeit muß als ehrenvoll erscheinen, und von Anfang an auch der einzelne schon geehrt werden, der seine

Fähigkeit, leitend aufzutreten, dokumentiert hat. Wenn bei diesem Übergang, wo die Erziehung aufhört, in das vieler Eindrücke empfängliche Gemüt mit der Sorge für die Zukunft noch der Keim der Schmeichelei und der Unterwerfung gelegt wird: so ist dies das schlechteste Ende, das die Erziehung nehmen kann. Nur zu häufig zeigt es sich noch; desto mehr müssen wir uns Glück wünschen, wenn wir auch in dieser Beziehung hinter vielen Völkern zurückstehen, daß doch auf der anderen Seite bei uns durch die höhere wissenschaftliche Entwicklung der Grund zu einer Bildung gelegt ist, welche dem servilen Zustande widerstrebt: und dies Widerstreben ist, wenn es in seinen natürlichen Grenzen gehalten wird, eine der schönsten Früchte der geistigen Entwicklung, der Wissenschaft. Möge es auf alle Weise gepflegt
[III, 9, 582] werden und stets den größten Einfluß auf das Leben ausüben; möge es dahin kommen, daß vollkommene Harmonie sei zwischen dem, was in dem Gange unserer Bildung das Ziel ist, und der Art und Weise, wie wir zu diesem Ziel gelangen können, damit der Geist von allen Banden, in denen er gefesselt gehalten wird, befreit den Sieg erringe.

Aphorismen zur Pädagogik.

1813/14.

[III, 9, 673 bis 688]

Allgemeine Maxime: Das Kindsein muß das Menschwerden nicht hindern, und das Menschwerden nicht das Kindsein.

Spielen ist eigentlich das reine In-der-Gegenwart-Sein, die absolute Negation der Zukunft.

Das Ohr ist der Sinn der Furcht. Eben daher die Wirkung der Musik auf den Mut.

Der Unterricht muß beredt sein, das Leben gesprächig, die Erziehung so wortkarg als möglich.

Keine Behütung darf die Entwicklung der Selbständigkeit hemmen.

Alles Gute, was der Zögling leistet, muß man zu einer Basis machen, worauf man Forderungen gründet.

Die Erziehung setzt den Menschen in die Welt, insofern sie die Welt in ihn hineinsetzt; und sie macht ihn die Welt gestalten, insofern sie ihn durch die Welt läßt gestaltet werden.

Das Prinzip aller Verkehrtheit ist, wenn man etwas gegen seinen Zweck gebraucht.

Die Lehre vom Staat.

Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen.

Herausgegeben von Chr. A. Brandis.

[S. W. III, 8]

Die Lehre vom Staat. [III,8, 1]

1. Stunde. Über Inhalt und Zweck. Nicht Kunstlehre für die Staatsleitung. Zu dieser ist ohnedies jetzt in der Nähe der Revolutionen und im Kampfe der Parteien nicht Zeit. Auch nicht Aufstellung eines Ideals. Dies sonst seit Platon sehr von seiten der Philosophie aus behandelt. Wenn ein solches sollte wirklich werden, müßten alle Differenzen aufhören *). Es könnte aber doch von keinem Einfluß sein, weil Veränderungen im Staate nie vom Willen des einzelnen aus- [III,8, 2]
gehen können. Die Natur dieser Vorträge soll ganz physiologisch sein; die Natur des Staats im Leben betrachten und die

---

*) Vorlesungen von 1817. Die metaphysische Politik (Platon, Fichte) konstruiert den Staat *a priori* und läßt ihn tot; denn der einzelne kann nie vollkommen etwas gemeinsam Menschliches philosophisch konstruieren. Temperament und alles was zu dem verschiedenartigen Spiel der Volkstümlichkeit gehört, geht verloren.

Vorlesungen von 1817. Es gibt gar keine einfache Vollkommenheit des Menschen, die man für alle feststellen könnte. Die sittliche Idee muß sich bei verschiedenen Menschen mannigfaltig aussprechen. Irrig wäre zu sagen, die Verschiedenheiten in den einzelnen Menschen seien bloße Unvollkommenheiten ..... Auch die Völker haben ihre eigentümlichen Naturen und müssen in diesen ihr eigentümliches Dasein gestalten usw.

Vorlesungen von 1833. So wie die Menschen, müssen auch die Staaten verschieden sein.

Vorlesungen von 1829. Beides, jene politische und diese ethische Betrachtung wären praktisch, indem es zugleich darauf ankäme, dem Ideale sich zu nähern und alles Fremde auszuschließen. Unsre Betrachtung soll aber vielmehr eine Physiologie des Staates sein.

verschiedenen Funktionen in ihren Verhältnissen verstehen lernen und auf diesem Wege ein richtiges Handeln möglich machen*).

2. St. Über Anfangspunkt. Vollständige Erklärung würde nichts übrig lassen als Entwicklung; implizite müßte schon alles darin enthalten sein. Genug, wenn man nur etwas findet, wodurch aus Nicht-Staat ein Staat wird. Zurückgehen auf Aristoteles *οἰκία* und *ἀποικία οἰκίας*. Patriarchalisches Regiment ist kein Staat, weil es nur Erweiterung der väterlichen Autorität ist. Einseitig aber, wenn man glaubt, weil dies eine Ähnlichkeit mit Monarchie ist, so würden die ersten Staaten immer Monarchien gewesen sein. Es läßt sich ebensogut denken ein rein demokratisches Zusammentreten der ihres natürlichen Hauptes beraubten Hausväter. (Eine andere Einseitigkeit von Aristoteles ist, daß er das Hauswesen notwendig aus Freien und Knechten zusammensetzt. Als warnendes Beispiel [III, 8, 3] vom Befangensein in Gegebenem.) Das Gemeinsame von

*) Vorlesungen von 1829. Wir wollen den Staat rein als Naturerzeugnis betrachten (*φύσις*), nämlich wie die menschliche Intelligenz ihn ihrer Natur gemäß gestaltet. Zugleich ist darin der Begriff der organisch lebendigen Natur; wie es auch unsre Absicht ist, den Staat als einen bestimmten Organismus zu betrachten. Die lebendige Natur ist überall in mannigfaltigen Gestaltungen und Gradationen vorhanden, welche durch Ähnlichkeiten und Differenzen zusammengehalten und getrennt werden. Eben so ist es im Staate. Wir bezeichnen ihn mit einem Namen, aber die Geschichte zeigt eine Menge von verschiedenen Gestaltungen. Je mehr bei der körperlichen Gestaltung die Verschiedenheit sich entfaltet, desto vollkommner erscheint der Organismus. Ebenso beim Staat; je einfacher das zugrunde liegende Prinzip ist, je weniger verschiedene Arten und Systeme der Tätigkeit sich organisch entwickeln, desto unvollkommner ist derselbe; je zusammengesetzter, desto vollkommner .... Allerdings ist es schwer, da der Staat das Erzeugnis des menschlichen Willens ist, die Frage nach dem, was die beste Form sei, ganz beiseite zu lassen; halten wir aber fest, daß es verschiedene Formen geben kann: so können wir uns leichter in unsern Grenzen halten ..... Unsre Untersuchungen sind eine Stufe, welche früher errungen sein muß (bevor eine Kunstlehre des Staats aufgebaut werden kann), vorzüglich um uns Ruhe zu geben, welche am meisten aus Naturbetrachtungen folgt.

beidem ist der Gegensatz von Obrigkeit und Untertan. Wo der ist, da ist Staat und umgekehrt*). Aristoteles erklärt πόλις als zur Bereitung der Glückseligkeit hinreichende Gemeinschaft. Allein dann müßte keine ein Staat sein, solange noch Krieg, wenigstens Angriffskrieg, geführt würde. Ebenso, wenn alle Bedürfnisse befriedigt würden und alle Kräfte entwickelt, aber ohne jenen Gegensatz: so würden wir ein solches himmlisches Zusammenleben doch keinen Staat nennen. — Die Gegenprobe ist die. Wenn der Gegensatz aufhörte, würde dann noch Staat bleiben? Wo er aufhört, ist entweder Anarchie. Doppelte Be- [III, 8, 4]
trachtung der französ. Revolution, als Wechsel in der Gestaltung des Gegensatzes**), also Staat, aber immer anderer, und als Mangel des Gegensatzes, weil nämlich die immer mit einseitiger Willkür übernommene Gewalt nicht bis zu einer sich sicher und authentisch kundgebenden Zustimmung ausdauerte, also der Gegensatz niemals vollkommen vorhanden war. Oder wo er aufhört, ist Despotismus, in dem alten Sinne, wo δεσπότης und δοῦλος Correlate waren. Den Hausvater mit seinen Sklaven nennt niemand Staat. Viele Hausväter mit solchen können einen Staat bilden, aber die Sklaven (ὄργανα ζῶντα) gehören doch nicht dazu. Wenn wir uns nun auch dieses Verhältnis noch so sehr erweitert denken: so kann es durch die größere Zahl nie ein Staat werden.

*) Vorlesungen von 1829. So kann denn der Anfangspunkt kein andrer sein, als daß wir durch die Vergleichung des menschlichen Seins und Lebens im Staat und vor demselben den Punkt finden, welcher das Charakteristische von jenem und den Übergang zu demselben ausmacht.

**) Vorlesungen von 1829. Bei der Anarchie kann man sich vielleicht noch an leise Spuren des Gebietens und Gehorchens halten und das Leben noch ein bürgerliches nennen; und so könnte man z. B. die tollste Zeit aus der französischen Revolution als eine ungewöhnlich schnelle Aufeinanderfolge von verschiedenen Staatsformen betrachten. Aber freilich kann man, weil keine so lange bestand, daß sie hätte das Bewußtsein der Willkür und Widerrechtlichkeit verdrängen können, es auch als völlige Anarchie betrachten.

Über die Realität des Unterschiedes von Untertan und Bürger. Engländer und Franzosen. — *ἴδια πράττειν.*

---

3. St. Mit der Sklaverei im strengsten Sinne verträgt sich aber auch nicht, daß die Sklaven ein Hauswesen bilden. Selbst in der Geschlechtsverbindung bleiben sie vereinzelt. Aber auch wenn ihnen Hauswesen gestattet würde, sie ernährten aber und erzögen nur für ihren Herrn und nach seinem Willen: so blieben sie auch so *ὄργανα ζῶντα*, Willenlose. Ebenso [III, 8, 5] umgekehrt, wenn der die Stelle des Patriarchen Vertretende Oberherr würde, und nun die vereinten Hausväter durch seinen Willen beschränkte: solange sie nur dennoch das ihrige verrichteten (*ἴδια πράττ.*), so bliebe es Staat, und er hörte nur auf, wenn sie wirklich verknechtet wären. Hieraus geht denn hervor, daß der Untertan sich vom Knecht unterscheidet durch eine in seinem Verhältnis zur Obrigkeit mitgesetzte freie Willenstätigkeit. (NB. Der Begriff der Obrigkeit ist uns noch nicht auf dieselbe Weise bestimmt.) — Hört nun das Grundverhältnis auf durch Anarchie und Knechtschaft: so entsteht der erste Kanon, daß jede Annäherung an die Knechtschaft ein Element der Zerstörung ist und jede an die Anarchie ebenfalls; natürlich also auch jede Zurückstoßung des einen durch das andere. — Das Grundverhältnis ist ein veränderliches seiner Natur nach, da es immer nur durch freie Handlungen gleichsam aufs neue entsteht. Diese Veränderlichkeit aber hat verschiedene Grade. Eine zu große Beweglichkeit kann zur Anarchie führen (s. oben), eine zu geringe, ein gänzlicher Stillstand, führt zum Mechanismus, durch welchen beide Teile eigentlich nur lebende Organe, d. h. Sklaven einer vergangenen Zeit sind*).

*) Vorlesungen von 1829. Ist die Langsamkeit nie falsch: so liegt die völlige Sicherheit darin, daß gar nichts geändert wird, und darin liegt also das Stabilitätsprinzip. Das Verhältnis von Obrigkeit und Untertan besteht in Handlungen. Wir unterscheiden Handlungen von Obrigkeit aus und von Untertanen aus, und das

So gibt es demnach von dieser Seite einen gleichsam sthenischen und asthenischen Tod, und einen ähnlichen Kanon. Alles was den Staat mechanisiert, ist zerstörend; alles was den Staat in Schwindel setzt, ist zerstörend. [III, 8, 6]

Wenn nun eine staatsmäßige Verbindung entstanden ist, und wir denken uns Untertanen in nach Aristoteles zur Glückseligkeit hinreichender Anzahl, und das Verhältnis ist ein aus freien Handlungen immer wieder entstehendes: so könnte man fragen, wozu halten sich diese eine Obrigkeit? Dies führt auf eine andere Ansicht vom Staat.

4. St. Nämlich die, daß der Staat nur da ist, um das Recht zu handhaben. Wenn nun die Einsicht dahin führt, daß der kürzeste Prozeß (d. h. der schiedsrichterliche) der beste ist: so ist alsdann der Staat überflüssig geworden. Dasselbe gilt, wenn man ihn zurückführen will auf das Bedürfnis der Verteidigung. Denn hat sich bei den Gegnern eine Erfahrung gebildet, daß Angriffe mißlingen: so werden sie nicht mehr angreifen. Beide Ansichten sind zugleich einseitig; denn wenngleich beides Attribute der höchsten Gewalt sind: so konstituiert doch keine das Wesen derselben; und beide erklären den Staat für einen bloßen Durchgangszustand. Ebenso leuchtet umgekehrt ein, will man den Staat nicht für Durchgang halten: so muß man sagen, daß alles Gute aus dem Staat hervorgeht und in

---

Verhältnis wird nur dasselbe bleiben, wenn diese Handlungen ganz dieselben bleiben. Es müßte also für beide Arten eine ganz feste Regel aufgestellt werden, und es würde auf diese Weise ein vollständiger Mechanismus beabsichtigt. Dann hörte alle freie Bewegung im Staate auf. Auch das Verhältnis von beiden ist nur die mechanische Fortsetzung einer früheren Willensbestimmung; also ein totes . . . . . So ist also das Verhältnis von Untertan und Obrigkeit als veränderlich zu setzen; so wie es auch von jeher also ist anerkannt worden. Platon und Aristoteles haben für die Anschauung dieser Veränderungen ein besonderes Kapitel. Es beruhte dieses freilich zunächst auf ihrer unmittelbaren Umgebung, indem die griechischen Staaten sich unaufhörlich veränderten durch jene drei Formen hindurch, welche man festgestellt hatte.

ihm besteht*). [Also wird auch die Obrigkeit aus den Unter-
[III, 8, 7] tanen nicht hervorgehen, sofern letztere schon im Besitz der Glückseligkeit sind.]

Wie wird nun aus Nicht-Staat Staat auf seiten der Obrigkeit? Es gilt die Differenz derselben vom Hausvater und Hausherrn. Letztere besteht schon darin, daß der Wille der Untertanen gewollt wird. Erstere darin, daß der Hausvater individuell behandelt, die Obrigkeit aber in der Form des Gesetzes.

5. St. Das letztere ist zwar oft mehr ein massenweises Gebieten, als ein wahrhaft allgemeines; aber je mehr es verschiedene Gesetze gibt für einzelne Massen, desto mehr noch die Einheit des Staates gefährlich. — Der Charakter aber, den wir

*) Vorlesungen von 1829. Denken wir uns den unbürgerlichen Familienbund von außen angegriffen: so muß die Verteidigung organisiert werden. Der Verteidiger und Befehlshaber hat, sobald seine Funktion vorüber ist, eigentlich keinen weiteren
[III, 8, 7] Vorzug. Aber man sagt, daß die Gewohnheit jetzt den einen zum Oberherrn, den andern zum Untertan schafft. Die Quellen der jüdischen Geschichte zeigen uns einen solchen Zustand, worin bei Angriffen von außen irgendein Feldherr aufstand, der auch nachher Ansehn behielt, aber nicht als König; so wie auch der unbürgerliche Zustand nicht Staat wurde..... Auch die Folgerungen machen diese Ansichten unhaltbar. Denn sind einmal die Untertanen zu einer Überzeugung gekommen, wie oben erwähnt ist, daß der kürzeste Weg der Rechtsentscheidung der beste ist: so entsteht das Schiedsrichterwesen und die richterliche Obrigkeit hört auf. So wäre die beste Obrigkeit diejenige, welche ihren Untertanen diese Überzeugung sobald als möglich beibrächte, welche sich selbst überflüssig machte. Also der Staat wäre Durchgangszustand. Mit dem Verteidiger gegen außen ist es eben so beschaffen. Ist der Tüchtigste gewählt und gehorcht man ihm: so werden die Angriffe abgeschlagen, und bildet sich allmählich diese Überzeugung bei den Angreifenden: so werden sie zuletzt nicht mehr angreifen und die Obrigkeit hätte auch hier aufgehört, wenn sie unterdessen nicht etwas andres geworden ist. Der Staat ist auch hier um so besser, je früher er sich selbst überflüssig macht. So sehen wir hier eine Differenz der Gesinnung, indem der eine den bürgerlichen Zustand als Durchgangspunkt, der andere als den vollständigen Zustand ansieht. Die erstere Ansicht ist aus einseitigen Gesichtspunkten hergekommen, die zweite, welche das Maximum der Güter im Staate sieht, ist nicht so entstanden, sondern aus der Zusammenfassung der Ideen des Guten und der Gemeinschaft. So stellt sich von dieser

beiden Seiten beigelegt haben, findet sich noch anderwärts, z. E. Schule. Wir müssen also nächst der Form auch einen ersten Punkt finden in dem Inhalt des Staates. Je mehr nun Ausgehen von einzelnen Funktionen nur einen unzureichenden Begriff vom Staate gab, je mehr wir glauben mußten, daß die Vollständigkeit des Guten in ihm sei, desto leichter kommen wir [III, 8, 8] auf den Satz, daß die Tätigkeit des Staates sich über die Totalität des Lebens erstrecke. Hiergegen aber so viele Einwendungen und im einzelnen so viele Differenzen, daß wir einen andern Weg einschlagen müssen. — Wir wollen nebeneinander stellen einen letzten Nicht-Staatpunkt und einen ersten Staatpunkt und fragen, was sich geändert hat? In jeder Familie alle Lebensfunktionen, also auch im vorbürgerlichen Verein; also kann im Staat nichts hinzukommen, als was sich auf Entstehung und Erhaltung dieser Form selbst bezieht. Möglicherweise können

Seite der Begriff des Staates so: er ist eine gewisse Art und Weise der Gemeinschaft, — denn von dieser aus kann der Staat doch nur existieren, — unter der Form des Gegensatzes von Obrigkeit und Untertan, bei welcher allein das Maximum des Guten bestehen kann. — Dies ist für jetzt eine bloße Behauptung, jenem gegenübergestellt, ohne alle nähere Bestimmung über das Verhältnis dieses Gegensatzes selbst. Von hier aus müssen wir sagen, daß das Dasein dieses Gegensatzes ein beharrlicher Wille aller auf beide sein müsse, so jedoch, daß die Gestalt desselben eine veränderliche sein muß. Wir haben nun wie das Wesen des Untertans, so auch das der Obrigkeit zu bestimmen..... Der Hausvater muß jedes Kind nach seiner eigentümlichen Weise behandeln; Ordnungen können nur das ganz Äußerliche betreffen. Im Staate verschwindet jenes ganz und hier kann nur nach Gesetzen gehandelt werden, welche etwas Allgemeines sind. Allgemeinheit ist da, wo das Gesetz als Wille für alle gesetzt ist..... Die vollkommne Einheit des Staates besteht darin, daß der gebietende Wille für alle gleich ist. Schon die größere Zahl bringt diese Zurücksetzung der Individualitäten mit sich. — Fragen wir nun, was sind es denn für Willenstätigkeiten, welche den Staat konstituieren? so gehen wir auf das Hauswesen zurück. Ein Hauswesen ist Abbild des Menschengeschlechts, d. h. es müssen alle Funktionen desselben darin vorkommen. Da nun der Staat die Familien in sich aufnimmt: so scheint es, als müsse derselbe auf alle Tätigkeiten sich erstrecken. Dagegen aber werden wir bald sagen, daß, wenn die Freiheit im Staate bestehen soll, es auch Gebiete geben muß, worin derselbe sich nicht mischt.

wir uns die höchste Vollkommenheit denken im vorbürgerlichen Zustand, und entsteht dann der Staat: so stehen alle früheren Tätigkeiten zu ihm im gleichen Verhältnis. Warum soll er sich also nicht über alle gleich erstrecken? — Alles ist im Naturstande teils Sitte, teils persönliche Differenz. Die letzte unter das Gesetz zwingen, hieße den Begriff des Untertans aufheben.
[III, 8, 9] Also hält sich der Staat an die Sitte, und die Veränderung ist keine andere als das Ausgesprochenwerden der Sitte als Gesetz, also Übergang aus der Bewußtlosigkeit ins Bewußtsein der Gemeinschaft. Also natürlich, was Sitte sein kann, kann auch Gesetz sein*). Nun ist aber auch die Religion Sitte.

*) Vorlesungen von 1829. In jenem Zusammenleben der Familien muß durch alle Tätigkeiten hindurch auch eine gewisse Gleichmäßigkeit stattfinden, eine Sitte. Wäre sie absolut, so würde dabei die Selbsttätigkeit Null sein, das Leben wäre von außen her mechanisiert, also eine Sitte, bei der auch Verschiedenheit besteht. In dem Maß als die Zusammengehörigkeit größer ist, wird auch die Gleichmäßigkeit bedeutender sein. Wenn nun die Obrigkeit durch Gesetze spricht und jetzt nichts Neues hinzukommt: so muß sie entweder mit der Gleichmäßigkeit der Sitte oder mit der Differenz zu tun haben. Das Gesetz ist seinem Wesen nach nichts anderes als die Sanktionierung der Sitte und das Aussprechen derselben. Denken wir uns mitten in den Staat hinein und dabei die Möglichkeit, daß das Gesetz mit der Sitte streitet, daß es etwas Entgegengesetztes ordne von dem, was bisher Sitte war. Offenbar ist hierin eine Unvollkommenheit enthalten. Als gebietend muß die Obrigkeit wirken; als die freie Tätigkeit der Untertanen anerkennend, muß sie nur durch diese wirken wollen. Durch diese aber hat sich die Sitte gebildet, und wenn die Untertanen doch vermöge ihres Untertanseinwollens es (das der Sitte Widersprechende) tun: so tun sie es gegen ihren Willen. Je größer freilich die Differenz der Erkenntnis in den Untertanen und der Obrigkeit ist, desto mehr muß sich dieses Wiederholen; aber es muß dann nur Durchgangspunkt sein, oder kann vielleicht am besten als Gesetz erst gegeben werden, nachdem eine andre Überzeugung geweckt worden ist. Die Sitte war, was sie war, auf bewußtlose Weise; das Gesetz aber ist das vollkommen Bewußte. Und das ist es auch, was entsteht durch den Übergang aus dem vorbürgerlichen Zustand in den bürgerlichen, daß was bisher durch eine natürliche Zusammengehörigkeit Sitte geworden war, jetzt bewußt ausgesprochen wird von der Obrigkeit als Gesetz. Die Möglichkeit, daß auch ohne dieses Aussprechen das ganze menschliche Leben entwickelt werden könne, kann man an sich nicht leugnen;

Wenn man in Mexiko proklamiert, die katholische Religion sei die Religion des Staats: so tut man nichts, als die Sitte zum Gesetz machen. Im Übergang vom Unvollkommneren zum Vollkommneren kann vielleicht das Gesetz in guter Hoffnung der Sitte vorangehen; Zwiespalt zwischen beiden ist immer gefährlich, nur in der wieder erlangten Zusammenstimmung ist Sicherheit. Aber [III, 8, 10] eine Veränderung in dem Verhältnis zwischen Sitte und persönlicher Bestimmung findet unstreitig statt*).

6. St. Wenn wir nun Religion und Wissen besonders ungern durch den Staat bestimmen lassen: so ist noch zu bedenken, daß beide sich auch für sich organisieren**). Wissen

aber die Geschichte stellt davon kein Beispiel auf. Die Menschen müssen sich über ihre Zusammengehörigkeit das Wort geben, und wir sehen, wie verschieden die Exponenten der Entwicklung in beiden Zuständen sind.

*) Vorlesungen von 1829. Wenn wir es an sich für möglich ansehen, daß auch ohne Staat die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes statt habe: so wäre es möglich, daß das Gebiet des sittlich Gemeinsamen sich verringerte und mehr der Persönlichkeit eingeräumt würde. Daraus folgt, daß auch der Staat bei demselben Fortschreiten ebenso die Gesetze verändern und mehreres frei geben muß usw. . . . . Kommen wir aber hier nicht auf denselben Punkt, den wir vorher verwarfen, daß der Staat ein Institut sei, das sich selbst überflüssig mache? Je mehr der Staat frei gibt, desto mehr verringert sich der Gehalt des Staates. Es kann offenbar nur geschehen bei der Voraussetzung, daß es jetzt besser geschieht. Wenn sich das auf alle menschliche Tätigkeiten erstreckt: so hat der Staat aufgehört. Soll nun also der Staat nicht bloß als Durchgangspunkt betrachtet werden, sondern im Gegenteil als letzte vollkommne Form des menschlichen Daseins: so muß auf jeden Fall etwas übrig bleiben, was er niemals los läßt.

**) Vorlesungen von 1817. Wie der Staat noch mehr in seiner ersten Jugend war, da hatten Menschen von verschiedener Abstammung ihre Heiligtümer in den Staat hineingebracht; diese hatten sich mehr und minder identifiziert. Es gab aber keine religiöse Verbindung, die über die Grenzen des Staates hinausreichte. Der Alte also, der jene Erklärung (des Aristoteles) prüfte, mußte sie, sofern er sie an das Gegebene hielt, ganz richtig finden . . . . . Uns steht die Kirche nun aber neben dem Staat. Und hat man freilich lange Zeit darüber gestritten, ob die Kirche im Staate sei oder außer ihm: so ist doch so viel ausgemacht, daß sie einen andern Ursprung hat und daß sie auch diesen Charakter trägt, nicht aus dem Staate hervorgegangen zu sein, und daß sie ihr ganzes Wesen verliert, sobald sie als Staatsanstalt

bald durch Zusammentreten von einzelnen, bald mit der Kirche zusammen. Kirche als ursprünglich eins mit dem Staat, und zwar bald so, daß die Kirche dem Staat, bald so, daß der Staat
[III, 8, 11] nur der Kirche anhaftet; und demgemäß muß uns später die Aufgabe entstehen, wie sich der Staat zu beidem zu verhalten hat. — Wenn nun aber im Staat solche allmähliche Emanzipationen vor sich gehen: so muß man entweder auch darauf kommen, daß es Durchgangszustand ist, oder es muß etwas geben, was er niemals dem einzelnen oder einer andern Organisation überlassen kann. Dazu noch einmal auf den ursprünglichen Punkt zurück.

Ob die Menschen der Abstammung wegen zusammenbleiben in einer Einheit des Raums, oder ob sie durch Zufall zusammenkommen in eine solche (Schiffbrüchige von verschiedenen Seiten her auf einer Insel), ist gleich. Denn auch unter den letzten muß sich erst Gleichheit der Sprache und der Sitte gebildet haben, ehe ein Staat entstehen kann. Sobald die Zusammenlebenden sich den Raum teilen, gleichviel, ob den engeren Agrikulturraum oder den größeren Nomadenraum: so sind sie nicht mehr eine Gesellschaft, auch vor dem Staat, sondern zwei*). Also ist Einheit des Bodens etwas Unzertrennliches davon. Also auch das Unveräußerliche des Staates das, was sich auf das Verhältnis des Menschen zum Boden bezieht. Nur muß man nicht zu dürftig an die Lebenserhaltung denken, sondern auf die dem Menschen gebührende Herrschaft über die

erscheint ..... Ja, wie die Dinge jetzt stehen, so gibt es auch eine durch die Idee des Wissens bestehende Gemeinschaft, die gleichfalls nicht als rein auf den Staat beschränkte Gemeinschaft begriffen werden kann. Alles was Schule ist, setzen wir freilich in Verbindung mit dem Staat, aber wir suchen doch zugleich einen unabhängigen Boden des Wissens, ein Wissen um des Wissens Willen.

*) Denken wir uns den ganzen Erdboden: so besteht er in geteilten Massen und diese bedingen eine Vielfältigkeit des Zusammenlebens. Das ist also das Ursprünglichste usw. Vorlesungen von 1829. (Von hier an die Erläuterungen durchgängig aus Heften entlehnt, die im J. 1829 nachgeschrieben worden.)

Erde. Die ganze Erde (gehört) der ganzen Menschheit; aber diese bildet nicht eine Gemeinschaft, sondern wir finden immer schon die Mehrheit, entweder geworden durch Teilung nach der Verbreitung von einem Paar, oder ursprünglich. Also soviel Bodeneinheiten, soviel Staaten.

7. St. Der Satz wird nicht widerlegt dadurch, daß es Staaten gibt, deren Boden nicht ein geometrisches Kontinuum bildet. a) Kolonien. Feindliche Emigrationen bilden keine; aber wenn die Feindschaft aufhört, kann auch die [III, 8, 12] Staatseinheit hergestellt werden. Mit den nordamerikanischen Freistaaten hat sich England geteilt; es hätte auch friedlich geschehen können. Mit Kanada noch nicht. — b) Nomadische Zustände. Wenn ein Volk in einem Raum umherzieht, bewohnt es ihn nur auf andere Weise. Viele auf demselben — ist doch nur eine nicht bestimmt vollzogene Teilung, aus der leicht Streit und dann eine gänzliche Teilung entsteht, die also implizite schon da war. — Den beiden Ansichten, das Staatsgeschäft auf das Subsistenzbedürfnis zu beschränken, oder auf die Herrschaft über die Erde auszudehnen, liegt eine Verschiedenheit der Gesinnung zum Grunde. Die erste hat eine Tendenz zum Minimum, die andere zum Maximum. Je mehr wir aus dem Staat wegnehmen, desto mehr nimmt die persönliche Willkür zu. (NB. Großer Unterschied zwischen dem innerhalb des Staates der Obrigkeit nehmen und den Untertanen beilegen, und dem dem Staat nehmen und der einzelnen Willkür beilegen, welche ein die Gemeinschaft aufhebendes Prinzip ist.) Das Prinzip der ersten also geht darauf, den Staat nur für eine Notsache anzusehen, Lust an der Willkür. Die andere, Überzeugung von der überwiegenden Kraft der Gemeinschaft*).

*) Die erstere Ansicht will nicht überhaupt die menschliche Tätigkeit verringern, sondern nur die Beziehung derselben auf den Staat, von der Neigung aus, das Gebiet der persönlichen Willkür zu erweitern und den Umfang des Staats zu schwächen. Die andere davon ausgehend, daß die größtmögliche Wirksamkeit nur

[III, 8, 13] 8. St. Zunächst also wäre der Umfang menschlicher Tätigkeiten zu bestimmen, welcher in dieses eigentliche Dominium des Staats, nämlich den Naturbildungsprozeß der Erde, gehört. Extreme sind: a) Örter (Tiefen) und Kräfte (kosmische), über welche die Gewalt des Menschen Null ist; b) der Mensch selbst, als reine Intelligenz betrachtet. Denn alles, was zum Organism gehört, auch Psychisches, damit ist er erst unter der Leitung anderer Organ in unserm Prozeß*), und dann wird

---

in der Einheit möglich sei, schließt aus diesem Gebiete alle persönliche Willkür aus und erweitert das Staatsleben zum Maximum. Hierin liegt nun freilich ganz und gar nicht, daß dies Leben allein von der Obrigkeit und dem Gesetz ausgehen muß, — darauf sind wir noch gar nicht zugekommen. Unter persönlicher Willkür verstehen wir nur diejenige Tätigkeit der einzelnen, welche keine Beziehung auf das Staatsleben hat. Der Staat wird nicht eingeschränkt, wenn mehr von den Untertanen ausgeht, sondern die Obrigkeit. Der Staat aber ist die nicht Obrigkeit, sondern die Beziehung zwischen Obrigkeit und Untertan. Die erste Ansicht muß zuletzt auf das Aufhören des Staates führen; die zweite hat nichts andres im Auge als die größte Vollkommmenheit der Herrschaft des Menschen über die Erde, und wenn sie die persönliche Willkür reduziert auf das Minimum: so heißt das nur, daß der einzelne seine Tätigkeit bloß anwenden soll als Mitglied des Staats usw.

*) Die Herrschaft übt der Mensch dadurch, daß er die lebendigen Kräfte der Erde in Bewegung setzt und hervorbringt, was ohnedies nicht geschehen wäre. Im Menschen selbst nun berührt sich das, was herrschen und was beherrscht werden soll, und so hört auch hier die Herrschaft auf . . . . . Wenn die Intelligenz wirken soll: so braucht sie dazu den menschlichen Organismus, sowohl den geistigen als körperlichen; denn auch jener ist das Produkt der Intelligenz, indem er erst durch Wirkung auf die Außenwelt herangebildet wird. Hört diese Wirkung nach innen auf: so hört auch die unmittelbare Herrschaft des Menschen über der Erde auf. Nehmen wir den Menschen wie er ins Leben eintritt: so kann er noch keine Herrschaft ausüben; er ist in diesem Zustand nicht die Intelligenz, welche herrschen soll, sondern die Herrschaft muß selbst erst an ihm ausgeübt werden. Diese Zeit nimmt einen ganzen Teil seines lebendigen und wirksamen Daseins ein; also muß allerdings die menschliche Bildung ebenfalls ein Gegenstand des gemeinsamen Wirkens auf die Natur werden. Das Fortbestehen der Herrschaft beruht ja darauf, indem die Söhne die Väter ablösen müssen, und so ist die Erziehung ein wesentlicher Teil dieser Herrschaft, aber der geistige Teil. Was zwischen dieser Wirksamkeit und derjenigen auf die Natur, wo kaum mehr etwas erfolgen kann, liegt, das ist der Gegenstand, der das Staatsleben konstituieren muß.

er auf einem gewissen Entwicklungspunkt selbständiger Teilnehmer. Aber Religiöses und rein Spekulatives liegt ganz außerhalb unseres Gebietes, jedoch so, daß es einen Vermittlungspunkt gibt, indem Religion noch höhere Motive enthält zur Teilnahme am Bildungsverein, und Spekulation einen Einfluß hat auf die zur Naturbildung notwendigen Kenntnisse*). Letztere beide also sind bestimmt, aus dem Dominium des Staats entlassen zu werden in das Gebiet der einzelnen als solcher. Ob sie sich dann organisieren oder nicht, geht den Staat nichts an; ob, wenn sie es tun, er davon Notiz nimmt oder nicht, hängt von Umständen ab. — Noch eines ist, was im vorbürgerlichen Zustand Sitte ist und doch im bürgerlichen nicht Gesetz wird, nämlich die freie Geselligkeit, weil nämlich diese doch ihre Beziehung nur hat auf die persönliche Eigentümlichkeit, um diese zur Anschauung und Mitteilung zu bringen. Nun aber ist auch das Staatsgebiet vollständig begrenzt. [III, 8, 14]

9. St. In der Ethik hätten wir diese Quadruplizität gleichzeitig gefunden. Hier konnten die andern Glieder nur gefunden werden als Begrenzung des einen und auf minder strengem Wege. Gehen wir nun zur aristotelischen Erklärung zurück: so scheint der Staat nicht hinreichend zur Glückseligkeit, weil die Gegenstände der andern Gemeinschaften auch dazu gehören. Er ist es aber in einer andern Beziehung, weil er jenen auch ihre äußere Subsistenz sicherstellen muß. Denn er konnte ihnen den Raum weigern. Die aristotelische Erklärung ist aber nach den damaligen Umständen zugeschnitten, da Religion ganz vom Staat ausging, da Wissenschaft erst anfing sich zu organi-

*) Sowohl die religiöse Tätigkeit als das reine Wissen haben immer die Neigung sich selbst zu organisieren. Sofern das Wissen sich teilweise auch auf die Beherrschung der Erde bezieht, bildet dies das Mittelglied zwischen beiden Parteien; und so auch ist die religiöse Betrachtung der ganzen Welt Ursache, daß der Untertan auch seine bürgerliche Tätigkeit mit größerem Ernst erfaßt, was das religiöse Gebiet wieder mit dem Staat befreundet.

sieren, und die Geselligkeit zwar als Sitte bestand, Sitte aber als *νόμος ἄγραφος* sehr wenig vom Gesetz geschieden war*). —

[III, 8, 15] Wie wird aber nun der räumliche Umfang der Staatseinheit bestimmt? Zusammengehörigkeit der Menschen stuft sich sehr mannigfaltig ab. Man unterscheidet kleinere und größere Natureinheiten, Volksphysiognomie und Stammesphysiognomie, Volkssprache und Stammessprache. Der Staat ist dagegen indifferent; wir können daher auch nur sagen, daß er sowohl die kleineren als die größeren umfassen kann. Daher es auch einen Übergang gibt, aus kleinen Staaten in große durch Zusammenfassung, aus großen in kleine durch Zerspaltung. Von den bestehenden Staaten erscheinen hiernach die meisten als übergreifend oder als fragmentarisch**). Man kann dies aber nicht als aus der ruhigen Entwicklung des staatbildenden Prinzips entstanden ansehen, son-

*) Doch auch wieder in andrem Sinne ist die Erklärung richtig, indem der Staat das andere gewissermaßen sanktionieren soll. Er soll Kraft hergeben, um das andre immer wieder zu reproduzieren; denn die andren Gemeinschaften können nicht ohne das Verhältnis zum Boden existieren und sind daher abhängig. Wenn der Staat z. B. die Wissenschaft, weil sie durch ihn nicht produziert wird, nicht anerkennen will und nicht frei läßt: so kann sie nicht bestehn. Der Staat kann es freilich nur freilassen unter der Voraussetzung, daß seine eigentümliche Tätigkeit dadurch nicht gefährdet wird. Es muß also ein bestimmtes Verhältnis geben zwischen diesen verschiedenen Tätigkeiten, und dies ist eine Tätigkeit des Staates selber. Insofern ist die aristotelische Erklärung richtig. In damaliger Zeit war die Religion Sache des Staates, die Wissenschaft war eben erst im Werden; es gab zwar Schulen, aber das sind kaum Annäherungen zu dem, was jetzt bei uns so heißt. Die freie Geselligkeit war eine Sache der Sitte und allerdings war die Grenze zwischen dieser und der Staatsorganisation sehr schwankend. Der *νόμος ἄγραφος* war ja nichts weiter als die Sitte, die jeden mit Gesetzeskraft band.

**) Die jetzt bestehenden Staaten sind fast ganz mechanisch und zufällig geteilt, gar nicht nach den natürlichen Absonderungen; andre bestehn aus einer Mehrheit von Natureinheiten. Wie verhalten sich diese zu unserer Behauptung? Dieser Zustand vorzüglich scheint Ursache gewesen zu sein von der Ansicht, daß der Staat durch ein willkürliches Zusammentreten entstehe, durch einen Grundvertrag. Dazu reicht nun freilich dieser gegenwärtige Zustand nicht hin, da er gar nicht auf ruhigem Wege entstanden ist, sondern Resultat aller der Verwirrungen, welche

dern nur aus äußeren Verhältnissen. Es ist der Eigensinn der Geschichte, der sich doch am Ende wieder in einen naturgemäßen Zustand auflösen muß.

Schema der Darstellung. Eigentlich wäre alles beschlossen in der Ausführung des Formellen, Staatsbildung und Verfassung, und des Materiellen, Staatsverwaltung. Es kommt aber dazu, daß teils gegen Kirche, Wissenschaft und Geselligkeit Verhältnisse bestehen, welche, solange die Emanzipation nicht vollendet wird, streitig sein müssen, teils, daß aus den Berührungen mehrerer Staaten Verhältnisse entstehen. Beides läßt sich, da der Staat keinen andern Zweck haben kann, als sich in seinen natürlichen Grenzen zu erhalten, zusammenfassen unter dem Begriff von Staatsverteidigung. In diesen dreien ist alles enthalten. [III, 8, 16]

10. St. Ehe wir zum ersten Teile gehen, ist noch zu fragen nach dem Verhältnis der Wichtigkeit der einzelnen Funktionen für das Ganze. Es gibt in aller Beziehung ganz einseitige Ansichten. Die Maxime, jede Verfassung sei gut, wenn gut verwaltet werde, führt darauf, daß die Verfassungen sich beständig ändern, zuletzt also der Staat unfest sein könne ohne Nachteil. Die, wenn nur die Verfassung gut sei, finde sich alles von selbst, führt auf eine Normalkonstitution und am Ende auf Fichtes geschlossenen Handelsstaat, wo die Verfassung selber handwerkt. Endlich die Maxime, der Staat müsse nur so gebildet sein und verwaltet werden, wie er sich erhalten könne, oder wenn nur die Staatserhaltung die beste sei, folge das andere beides daraus, löst, offensiv genommen, den Staat in eine Kriegerhorde auf; defensiv genommen, macht sie ihn zu einem Annex von andern*).

die Geschichte erfüllen. Denken wir uns eine ruhige Entwicklung des staatbildenden Prinzips: so würden die natürlichen Schranken bestanden haben.

*) Die Form ist alsdann das bloße Mittel zu dem Zweck, welcher ist die Totalität der Privatinteressen. Es gäbe keine Beziehungen der Tätigkeiten der einzelnen

[III, 8, 17] Daraus folgt, daß vielmehr jeder Teil bedingt sei durch jeden andern, und also in Behandlung eines jeden auf die beiden andern müsse Rücksicht genommen werden.

---

auf den Staat, sondern alles würde Privatinteresse. Das Interesse an Volkstümlichkeit und die große historische Ansicht über den Staat geht dabei verloren. Denn wenn dasselbe auch beim ersten Anfange gelten soll: so entstände der Staat aus einem Kalkulus über die Totalität der Privatinteressen. Sowie die Obrigkeit sagt, ich will dem Staat jedesmal die Form geben, durch welche ich am besten verwalte: so wird sich auch der Untertan jedesmal denjenigen Staat suchen, der ihm am dienlichsten sein wird. Entgegengesetzt ist die andre Ansicht, welche alles Gewicht auf die Form, auf die Verfassung legt. Die Vollkommenheit der Form wird dann gesucht in dem Maximum der persönlichen Freiheit des einzelnen. Danach hat die Obrigkeit so wenig als möglich zu tun und nur über die Verfassung zu wachen. Beim vorigen ging doch das meiste aus von der Tüchtigkeit der Obrigkeit in Beziehung auf die Verwaltung. Wo nun ein Gegensatz ist von Untertan und Obrigkeit, da ist die Gesamtheit der Untertanen Masse, die Obrigkeit Ausschuß aus der Masse. Soll sie aber oben sein, dominieren: so kann sie es nur durch ein Geistiges, was nicht aus der Masse herkommt. Soll sie nun bloß auf die Verfassung sehen, bei dem eigentlichen Leben und Treiben aber der Tätigkeiten untätig sein: so muß in der Masse das Minimum der Intelligenz erhalten werden, um den Gegensatz festhalten zu können. Überhaupt ist es unrichtig, über den Unterschied der Verfassungen nur von besser und schlechter zu reden, da es ja auch Unterschiede der Art nach gibt und für den einen Staat eine passender ist als für den andern. Es verleitet dazu die Vorstellung von einem Normalstaate, nach welchem alle müßten gemodelt werden. Das historische Element hört hiermit völlig auf, es käme nur darauf an, in der Theorie festzustellen, welches die beste Verfassung wäre. Nun ist daran freilich etwas Wahres; denn wenn die Ausbildung der Menschen auch Tätigkeit des Staates ist: so wird die vollkommenste Ausbildung bei der vollkommensten Staatsverfassung nur möglich sein. Aber das ist ebenfalls nur wahr, sofern man von aller Individualität abstrahiert. Eine dritte Einseitigkeit geht von unsrem dritten Punkt aus: Selbsterhaltung ist erste Pflicht des Staates als moralischer Person; sowohl Verfassung wie Verwaltung haben nur das eine Kriterium, ob und wie der Staat dadurch in Beziehung auf andre besteht (denn ohne Beziehung auf andre wäre Staatserhaltung und Staatsverwaltung nicht getrennt). Dies ist die diplomatische Einseitigkeit. Es ist das allgemeine Interesse aller Staaten, friedlich nebeneinander zu bestehen, und so ist die ganze Staatsverteidigung Null. Also nur die Möglichkeit des Konfliktes macht sie notwendig. Ein Staat nun, welcher in Gefahr ist, angegriffen zu werden, ist offenbar in desto weniger Gefahr, je ruhiger er in sich

11. St. Über die Folge der drei Teile. Schon histo- [III, 8, 18]
risch die Staatsbildung voran, weil sie das erste ist, was neu wird, während die Geschäftsführung dasselbe bleibt, und in vielen Fällen für die Staatserhaltung noch nichts postuliert wird. Aber auch um deswillen, weil man von Verwaltung nur reden kann in Beziehung auf die Art, wie die Sachen zwischen Obrigkeit und Untertan geteilt sind; welches von der Erhaltung ebenfalls gilt, wenn sie nicht bloß ein instinktmäßiges Zusammenlaufen sein soll.

Erster Teil.

Von der Staatsverfassung.

Wenn wir die unendliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gegebenen Formen betrachten und wir sie unter allgemeinere Typen bringen wollen, müssen wir uns hüten, nicht durch mehr äußerliche Merkmale gefangen zu werden. Dies scheint der Fall zu sein, wenn man die antike Einteilung aufstellen will*). Um dergleichen nicht zu begehen, müssen wir uns auf den An- [III, 8, 19]
fangspunkt zurückstellen und die Verschiedenheiten in den Bedingungen des Staatwerdens aufsuchen.

12. St. Hier finden wir aber gleich noch eine Theorie, die zuvor zu beleuchten ist; nämlich der Gegensatz von Staaten, wo die drei Gewalten getrennt und wo sie vereinigt

selbst ist. Und so wird von hier aus Verfassung und Verwaltung nicht gerührt, um durch das volle Bild der Einheit zu imponieren. Bei innern Bewegungen ist diese Einheit gestört; denn bei jedem Übergang ist ein Teil beim Neuen, ein Teil beim Alten. Daher endigt diese Ansicht in der absoluten Stabilität. Ist dagegen das Erhaltungsprinzip offensiv, so daß der Staat sich nicht erhalten könnte, als indem er sich vergrößerte: so wäre die Vollkommenheit der sich immer gleich bleibende Angriffszustand. Nun werden die Kräfte nach außen gerichtet und die Gesamtheit muß sich mit einem Minimum dessen begnügen, was das Resultat der Ruhe wäre usw.

*) Wenn wir alle geschichtlichen Formen mit ihrer großen Mannigfaltigkeit betrachten als natürliches Ergebnis des staatsbildenden Prinzips: so sind sie es doch

sind. Da das Gesetz den Staat bedingt: so muß auch Gesetzgebung das erste sein. Nun kann die Ausführung des Gesetzes entweder geteilt sein zwischen Obrigkeit und Untertan, oder ganz durch die Untertanen erfolgen. Im letzten Falle nicht vorauszusetzen, daß es gleichmäßig von allen geschieht; was auch schon unter der Herrschaft der Sitte nicht gilt. Was dann die Obrigkeit hierzu beiträgt, ist vollziehende Gewalt.

Ist nun diese mit jener in derselben Hand: so sei das ein absoluter Staat. Fände irgendeine Teilung statt: so sei es ein konstitutioneller*). Allein demselben Staat kann beides das

nicht gleichmäßig. Wir sehen oft die heftigsten und gewaltsamsten Erschütterungen im Innern, wo das Endresultat eine Nothilfe ist. Andren wird gewaltsam von außen eine Verfassung eingedrückt. Also Krankheit und Störung des Naturganges. Wollte man dies alles erst sondern, um den natürlichen Gang herauszubringen: so wäre das ein unendlicher Weg. Sieht man vom Genetischen ab und sucht nur die bestehenden Staaten unter gewisse allgemeine Rubriken zu bringen: so wäre dies allerdings leichter. Aber schwer ist es wirkliche, Wesentliches zusammenfassende Begriffe zu finden, da man sich bei den bestehenden Unterschieden zu leicht an äußerliche Zufälligkeiten hält. Es müßte daher erst noch etwas anderes vorangeschickt werden. Man läßt sich dabei gar zu leicht durch das Vorhandene verführen. So z. B. die alte Einteilung der Staatsformen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie usw.

*) Wir setzen also ein Zusammentretten voraus ohne äußeren Bewegungsgrund zur Vereinigung (denn als Nothilfe wollten wir den Staat nicht ansehn), ohne natürliche Zusammengehörigkeit: so wird kein Staat entstehn; und wird der Gefahr wegen ein Vertrag geschlossen: so ist dieser vorbei, sobald eine Verschmelzung eintritt, und erst wenn die Zusammengehörigkeit sich allmählich einfindet, wird die passende Form des Staats entstehn. Noch eine andre neuere Art, die Staatsformen zu teilen, können wir hier beiläufig betrachten. Wir sagten, daß das Staats-
[III, 8, 20] leben sich durch das Gesetz von der Sitte des unbürgerlichen Lebens unterscheide. Es gibt also keinen Staat ohne Gesetze und also auch keinen ohne gesetzgebende Gewalt. Das bloße Aussprechen des Gesetzes macht freilich den Staat nicht aus, sondern es muß auch geschehen, was ausgesprochen ist. Wenn nun das Gesetzgeben von der Obrigkeit offenbar ausgehen muß: so ist es möglich, daß auch die Ausführung von der Obrigkeit ausgeht oder auch von den Untertanen. Dabei bleibt nun, da das Gesetz fordert, die Möglichkeit, daß die Untertanen die Ausführung unterlassen und also, wenn das Gesetz bestehen soll, gezwungen werden müssen. Diese

beste sein zu verschiedenen Zeiten. Durchdringt das politische Leben die ganze Masse: so wird ihr auch die Vollziehung ganz anheim zu geben sein. Solange dies nicht ist, so viel als möglich.

---

vollziehende Gewalt muß ebenfalls von dem Gesetzgebenden ausgehen und ist teils unmittelbar, teils, wenn sie eben nur so das ersetzt, was von den Untertanen nicht geschieht, nur mittelbar. So haben wir also diese beiden Gewalten, die gesetzgebende und vollziehende des Staates. Negativ ergibt sich noch ein drittes, indem jede Vernachlässigung der Pflicht in einem einzelnen zugleich eine Verletzung in sich enthält. Nun wird ein solcher Zustand im unbürgerlichen Leben allein unter denen selbst abgemacht, die es betrifft; jeder muß die Verletzung für sich selbst ausgleichen. Im bürgerlichen Zustande, sobald die Verletzung etwas betrifft, was zum Rechte gehört, fällt die Ausgleichung unter die Form des Gegensatzes von Obrigkeit und Untertan. Darauf nun bezieht sich die richterliche Gewalt. Diese letzte ergab sich nicht auf ursprüngliche Weise aus der Idee des Zusammenlebens, sondern aus gesetzter Möglichkeit der Verletzung. Durch diese drei Gewalten unterscheidet sich der Staat vom unbürgerlichen Zustand. Und es besteht nun jene Theorie darin, daß die Staaten zu unterscheiden seien danach, ob diese drei Gewalten von Einem Punkt ausgehen oder verteilt sind. So kann dies neue Teilungsprinzip das vorige ganz beliebig kreuzen. Denn z. B. eine Demokratie, wo das Volk sich versammelt zu gesetzgebenden und richterlichen Akten, ist eine andere, wenn beides in derselben Form und Art geschieht, als wo es verschieden organisiert ist. Ebenso, wenn das ganze Volk regiert, so kann, wenn die Gesetze gegeben sind, jeder für sich seinen Teil ausführen, oder auch kann es eine organisierte Gewalt geben, welche über die Vollziehung wacht. In letzterem Fall geht die Vollziehung von der Obrigkeit aus, in ersterem ist die vollziehende Gewalt der Obrigkeit Null. Ebenso kann es in der Aristokratie sein. In der Monarchie aber kann der Herrschende eigentlich allein der Gesetzgebende sein; der Vollziehende nicht so unmittelbar, sondern dazu muß eine Organisation bestehen. Wird diese von jenem organisiert: so ist der Unterschied ein Minimum; es ist nur die durch die Natur der Sache geforderte Erweiterung. Soll aber der Mensch die Organisation für sich bestehen lassen, so daß diese der Totalität selbst verantwortlich ist, unabhängig von ihm: so ist auch die Trennung größer. Noch bestimmter ist die Trennung wenn auch [III, 8, 21] für die Gesetzgebung eine bestimmte Organisation besteht und der Monarch nur der gemeinschaftliche Mittelpunkt aller drei ist. — Ist denn nun aber dieser Unterschied so wesentlich, daß danach die Staaten einzuteilen sind? Auch diese Unterscheidung scheint sehr auf etwas Äußerlichem zu beruhen usw. (Vgl. die Abhandl. Über die Begriffe der verschiedenen Staatsformen.)

13. St. Rückgang auf die beiden Merkmale, Staat ist, wo Gesetz ist, und Staat ist, wo Gegensatz von Obrigkeit und Untertan ist. Was als Sitte eins war, teilt sich nun in Aussprechen und Ausführen. Machen wir den Anfang bei Aussprechen und Obrigkeit: so können wir noch nicht sagen, daß der Akt zu Ende sei, wenn ausgeführt (l. ausgesprochen) ist; denn es bleibt die Möglichkeit, daß die Obrigkeit noch einmal dazu tun muß; sondern der Akt vollendet sich erst durch die, wenngleich stillschweigende, Anerkennung, also durch Rückkehr auf den Anfangspunkt. Auf der andern Seite kann man sagen,
[III, 8, 22] wenn das Aussprechen des Gesetzes das primitive ist: so ist es Willkür. Wenn es der Materie nach identisch sein soll mit der Sitte: so muß es vorher schon in der Masse, wenngleich bewußtlos, gewesen sein, und dieses die Anfänge des Gesetzes Darbieten ist die eigentliche Tätigkeit der Masse. Das in ihr so Vorhandene wird also im Gesetz ausgesprochen; aber hier ist der Akt noch nicht am Ende, sondern erst durch die Vollziehung erkennt die Masse an, daß das Gesetz ihren Sinn ausspricht. Also das ganze Leben ein Kreislauf, den man von zwei gegenüberstehenden Punkten konstruieren kann, der aber immer zum Anfang zurückgeht.

Wo sind nun die Quellen der Differenz? Es gibt nur zwei, das Verhältnis zur Zusammengehörigkeit und das Verhältnis zum Übergang. (Differenzen der Entwicklung in dem, was zum Naturbildungsprozeß gehört, würden hier von keiner Bedeutung sein, weil sich darin nichts ändert durch das Staatwerden.) Das erste ist ein Gesamtverhältnis der Masse als Einheit, ob sie Volk ist oder Stamm. Wenn wir aber hierbei stehen bleiben wollten, würden wir wieder von einem Äußerlichen ausgehen.

14. St. Das andere ist ein Verhältnis der einzelnen in der Masse, unter sich verglichen. Den Übergang selbst muß man sich denken als zusammengesetzt aus allmählicher Annähe-

rung und plötzlichem Übergang. Das erste, weil es vorbürger- [III, 8, 23]
liche Momente gibt, in denen das Staatwerden noch unmöglich ist, das andere, weil, wenn man die innere Möglichkeit auf jenem Wege entstanden denkt, doch immer noch eine Veranlassung hinzukommen muß, um den Ausschlag zu geben. Diese Zerteilung in zwei Faktoren ist keine willkürliche Fiktion, sondern liegt in der Natur der Sache. Nun kann im Zeitraum der Annäherung Gleichheit in dieser geherrscht haben und Ungleichheit*). Letzte kann nur fixiert werden, wenn in einem der Impuls Tat wird, die anderen aber sich die Tat aneignen (denn sonst wird kein Staat); also politische Spontaneität und Rezeptivität. Es ist dann natürlich, daß die weitere Entwicklung eben den Gang geht aus demselben Grunde, und so ist das Subjekt der Spontaneität Obrigkeit und das Subjekt der Rezeptivität Untertan. Im ersten Fall wird der Impuls in allen gleichmäßig zur Tat werden. Ein Unterschied größerer und geringerer Stärke der Spontaneität bleibt freilich, aber dieser ist unbedeutend. Hier nun müssen auch alle das Gesetzliche ausführen, also Obrigkeit und Untertan sind dieselben Subjekte. Sie haben nur zu verschiedenen Zeiten verschiedene Funktionen. Die Differenz dieser Zeiten geht aber allerdings auch auf den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität zurück, weil nämlich in der Geschäftsführung das politische Bewußtsein zurück- [III, 8, 24]
tritt und in der Staatsversammlung das Privatinteresse. Ein dritter Typus wird uns auf diesem Punkte nicht. Denn wenn

*) Das eine ist Typus der Monarchie, das andere Typus der Demokratie. Gibt es schon vor dem Staat einen der am meisten Analogie hat mit dem Bewußtseintragenden im Staate: so wird sich an diesen die Staatsbildung anschließen. Ist dagegen in der Masse eine Opposition: so wird der Staat nicht; soll dieser werden: so schließen sich die anderen an; aber ein Gegensatz des einen gegen alle ist vorhanden, indem er die Spontaneität, die anderen aber die Rezeptivität darstellen; sie eignen sich die Tat des ersten an. Jener also ist Obrigkeit, ἄρχων, geworden, die anderen Untertanen. Bei der anderen Voraussetzung, der möglichst vollkommnen

das Subjekt der Spontaneität ein Aggregat von Personen ist: so bleibt dabei das Wesen der Monarchie unverändert; der bloß äußerliche Unterschied würde freilich seine Folgen haben, aber nur auf einem untergeordneten Gebiet. Soll es also einen dritten Typus (Aristokratie) wirklich geben: so muß dieser entweder kein ursprünglicher sein, oder er muß in der andern ursprünglichen Differenz seinen Grund haben, so aber, daß es dabei nicht bloß auf die Größe ankomme.

15. St. Denken wir uns das Staatwerden einer kleinen Einheit in Beziehung auf ihre große mit einem starken Gefühl der großen Einheit, und also auch in dem Impuls das Bestreben, die Gesamtmasse zu ergreifen: so entsteht hieraus die aristokratische Form, deren Wesen darin besteht, daß die Regierenden eine schon vorbürgerlich verbundene Masse bilden und die Regierten ebenso (denn ihre Stammesdifferenzen unter sich verschwinden gegen jene), und daß also das Bewußtsein der politischen Entwicklungsstufe mit dem Bewußtsein der Abstammung zusammenwächst. Wenn nun die Regierenden sich in die Gesamtmasse zerstreuen müssen, um die Regierung besser zu handhaben, wird ein Zentralpunkt notwendig, und daraus kann wieder ein Schein von Monarchie entstehen (Altpersien, Polen). Vergleichung dieser natürlichen Aristokratie mit der platonischen. Letztere geht zwar auch auf eine angeborene (aber nicht auf eine
[III, 8, 25] angeerbte) zurück, sondern sucht vielmehr das Bewußtsein der Erblichkeit aufzuheben, aber sie ist deshalb auch eine künstliche, weil sie auf der Kunst beruht, dies zu unterscheiden, und daher

---

[III, 8, 24] Gleichheit der Masse durch die allmähliche Entwicklung hindurch, können alle auf einmal sich zum Staatsleben erheben, und wenn auch einer sein Bewußtsein eher ausspricht als die anderen, so waren doch alle in Begriff dasselbe zu sagen ..... alle haben den staatbildenden Willen ursprünglich und so ist es auch natürlich, daß nachher in der Wirklichkeit alle gleichmäßig den gemeinsamen Willen konstituieren, d. h. daß alle an der Gesetzgebung teilnehmen usw.

kann sie auch nicht nachweisen, wie sie könne zur Wirklichkeit kommen*). [III, 8, 25]

Für die kleinere Einheit erscheint uns also die Demokratie als die ursprüngliche Grundform. Denn alle kleinen Massen stellen sich uns dar in vorherrschender Gleichheit; Monarchie kann daher nur auf zufälligen Umständen beruhen, die sich bald verlieren müssen. Ebenso ist die aristokratische die Grundform für die große Einheit; denn überall zeigen sich in großen Völkern einzelne Stämme bildsamer. Hier ist wieder die Monarchie ein untergeordnetes Element, und dieser scheint es also an einem natürlichen Grunde zu fehlen. Dennoch zeigt sie sich häufig neben der Demokratie in den ersten Anfängen der Zivilisation. Ein Grund ist der Übergang aus dem Patriarchalischen bei eingewurzelter Gewohnheit, von einem regiert zu werden, welcher [III, 8, 26] dann dieselbe Autorität auf den Würdigsten übertragen wird. Hieraus kann ein bürgerlicher Anfang werden, wenn eine Ordnung gemacht wird, wie er seine Herrschaft verwalten soll. Allein da die andern ihm die Würdigkeit zuerkannt haben und er nur durch sie geworden ist: so findet kein persönlicher Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität statt; er ist also nur Beauftragter und *primus inter pares* und an Erblichkeit nicht zu denken**).

*) Hier haben jetzt die mehreren eine frühere Zusammengehörigkeit vor der Bildung des Staates, nicht eine persönliche Wahlgemeinschaft, sondern eine Stammeszusammengehörigkeit, und daher pflanzt sie sich fort durch die Generationen; das Bewußtsein des Übergewichts wächst zusammen mit dem Bewußtsein der Abstammung. Und das ist das Wesen der Aristokratie, daß die Basis derselben eine natürliche Verwandtschaft der Abstammung ist. Also die Regierenden bilden unter sich eine Stammeseinheit, die Regierten mögen entweder aus einem oder mehreren Stämmen zusammengesetzt sein; dieser Unterschied verschwindet gegen den Gegensatz, den alle gegen die Obrigkeit bilden. Und so haben wir die Aristokratie als wirkliches drittes neben jenen zwei gefunden.

**) Wahrscheinlich Vorlesung 1833. Die Monarchie ist in diesem Staat aber selbst nur untergeordnet, da der Unterschied zwischen dem Aussprechendem und

Von unserer Vierteilung (kleine Einheit, große Einheit, Gleichheit, Ungleichheit) ist nun noch ein Glied übrig, nämlich
[III, 8, 27] große Einheit mit Gleichheit. Das schließt in sich, daß alle kleinen Einheiten sich gleichzeitig zivilisieren, aber so, daß vorher schon eine Kohäsionsgeselligkeit unter ihnen stattgefunden hat und diese nicht aufhört. Diese muß also auch eine Form bekommen, und so entsteht der zusammengesetzte Staat, Staatenbund, wenn die kleinen Einheiten dominieren. Die große Form wird dann wesentlich demokratisch, wobei die kleine teils demokratisch, teils monarchisch, teils sogar aristokratisch sein kann. Schweiz, Nordamerika, Deutscher Bund. Je mehr die kleinen Einheiten selbständig sind, um desto mehr bleibt für die große nur die Anordnung der äußeren Relationen übrig. Bundesstaat, wenn die große Einheit dominiert. Ist diese dann demokratisch: so wird sie schwach sein, weil die Provinzialdifferenz sich zu stark regen wird. Daher Hinneigung zur Auflösung wenigstens in Staatenbund; woraus nur durch eine irgendwo sich entwickelnde überwiegende Gewalt der großen

---

dem gleich Annehmenden nur ein Minimum ist. Daher die Monarchie schwach und leicht in Demokratie zurücktretend.

Gehen wir zu einem Komplexus von kleinen Gesellschaften: so ist hier das Staatwerden Entwicklung des Volksbewußtseins. Der zuerst Aussprechende wird Obrigkeit; wenn demokratisch, dann Aristokratie; wenn selbst monarchisch, dann auch hier Monarchie; aber so, daß der Monarch im Verhältnis zu den Aristokraten ein *primus inter pares* ist. Dies tritt noch stärker hervor, wenn der Zentralstaat nicht sofort Zustimmung findet, sie aber, weil er nicht unter Nichtpolitisierten leben will, erzwingt. Verteilen sich dann die Aristokraten als Herrscher unter einem militärischen Oberhaupt in die beherrschten Teile: so entsteht das Lehnswesen. Also Staaten niederer Ordnung überwiegend demokratisch, Staaten höherer Ordnung überwiegend aristokratisch, wenngleich in monarchischer Form.

Daß die großen, auf diese Weise organisierten Staaten die Volkseinheit nicht erfüllen, sondern entweder übergreifen oder zurückbleiben, ist nur die Folge gestörter Entwicklung und gehört zur natürlichen Differenz zwischen Prinzip und Erscheinung.

Einheit zu entkommen ist, und dann entsteht Monarchie, entweder reine, wenn alle einzelnen Massen als solche gleich bleiben, so daß einer die Gesamtkraft an sich reißt, oder aristokratische. Wir finden daher die wahre Monarchie zweimal, aber immer nur als sekondäre Produktion.

18. St. Wenn wir nun in beiden Formen des zusammen- [III, 8, 29]
gesetzten Staats, von denen der Staatenbund offenbar den einfachen Staaten näher steht, den Typus eines verringerten Bewußtseins der kleinen Einheit finden: so müssen wir uns denken, daß, wenn im Bundesstaat die ganze politische Zirkulation immer mehr von dem Bewußtsein der großen Einheit ausgeht, das Verhältnis der einzelnen Glieder verschiedener kleiner Einheiten inniger wird, zuletzt das Bewußtsein der Differenz ganz verschwindet oder sich wenigstens auf das außerpolitische Gebiet zurückzieht, und also der zusammengesetzte Staat wieder eine vollkommene Einheit wird. Es fragt sich, ob dann dieser Staat der höchsten Ordnung anzusehen ist als zurückgegangen in die primitive Form, wenn doch die Größe allein keinen Unterschied begründen kann? Ich glaube, dies wird niemand behaupten, sondern jedermann einen großen Unterschied zugeben. Dieser beruht teils darauf, daß er eine Geschichte [III, 8, 30]
hat und daß die gleichmäßige Zusammengehörigkeit aller Teile erst ein Resultat dieser Geschichte ist, teils darauf, daß in diesem Zustand notwendig eine Mannigfaltigkeit äußerer Verhältnisse mitgegeben ist, von denen wir beim primitiven Staat abstrahieren konnten. — Wenn wir also nun den Staat der höchsten Ordnung besonders zu betrachten haben: so fragt sich zuerst, verhält er sich indifferent zu allen Formen des primitiven Staats? Antw. Erstlich, die absolute Einheit kann nicht eher da sein, bis die Aristokratie untergegangen ist. Denn in ihr haftete das Bewußtsein politischer Ungleichheit am Bewußtsein der Abstammungsdifferenz; soll nun die letzte verschwunden sein: so muß auch die erste verschwunden sein. Es bleibt also nur

übrig die Monarchie und Demokratie. Beide scheinen gleich möglich, weil Bundesstaat beides sein kann. Wenn aber doch im letzten Fall die Regenten als Repräsentanten der einzelnen primitiven Staaten die Regierung bilden: nach welchem Gesetz soll dann die Bildung derselben erfolgen, wenn das Bewußtsein der kleineren Einheiten politisch untergangen ist? Soll es willkürlich geschehen: so werden Zerrüttungen entstehen. Die demokratische Form ist also hier nur denkbar, wenn ein innerer Grund, um die Zusammensetzung zu bestimmen, übrigbleibt. Kann nun dieses nur zufällig vorhanden sein: so ist der Staat der höchsten Ordnung seinem Wesen nach monarchisch*). Es fragt sich nun, ob dieses wirklich die höchste Ordnung ist, oder ob wir noch etwas darüber anzunehmen haben? Die Natureinheit ist erschöpft; eine größere Formation könnte also nicht aus dem innern Entwicklungsprinzip begriffen werden, sondern
[III, 8, 31] nur aus dem Übergewicht der äußern Relationen. Zwischen diesen und der innern Entwicklung hat sich nun das Verhältnis so gestellt, daß wir sie bei den primitiven Staaten Null setzen müssen, dann aber zunehmend, so daß wir uns den Staat höchster Ordnung nur denken können als einen solchen, für den die äußern Verhältnisse ein großes, die ganze Bildung mitbestimmendes

*) Somit bleibt für die große Einheit nichts übrig als die monarchische Form. Die Geschichte muß dazu die Probe liefern. Wir finden in neuerer Zeit einen doppelten Gang. Auf unserer Hemisphäre überall, wo die große Nationaleinheit hervortritt, ist die Fixierung der monarchischen Form, nur Deutschland ausgenommen, wo die große Störung der Entwicklung und die große Verschiedenheit der innerne Ausbildung andere Resultate hervorgebracht haben. In der neuern Welt ist überall Tendenz zum Demokratischen. Aber freilich wissen wir nicht, was im Lauf der Zeit
[III, 8, 31] die äußeren Einflüsse dabei ändern werden. Sie haben sich noch nicht zur absoluten Einheit erhoben und sind noch so nicht wie die europäischen Staaten durch äußere Verhältnisse und Verkehr bestimmt. Wir können nur sagen, daß doch die demokratische Form möglich wäre, sofern eine natürliche Organisation derselben in der größeren Einheit vorhanden wäre, wenngleich die kleineren Einheiten selbst verschwänden.

Moment sind. Es fragt sich: kann ihre Bedeutung ins Unendliche wachsen, oder muß sich am Ende ein festes Verhältnis zwischen dem Innern und Äußern gestalten?

19. St. Diese Frage bezieht sich auf die Ideen von Universalstaat und von allgemeinem Staatenbund. Die erstere ist, auf das ganze menschliche Geschlecht bezogen, unmöglich, wenn auch die Kommunikationsmittel noch so sehr zunehmen; auch beim friedlichsten Zustande müßte sie sich bald in Schein verwandeln. Auf das geschichtliche oder bewegliche europäische Staatensystem bezogen, wäre sie nur eine Fortsetzung des Verfahrens eines übergreifenden Staates und könnte auch nur bei allmählichem Erlöschen der Differenzen zu einer wahren Realität gelangen. Sie repräsentiert also in dieser Hinsicht ein Maximum, von dem man aber nicht einsieht, worauf das zusammenhaltende Prinzip desselben beruhen sollte. Der allgemeine Staatenbund, der die gegenseitigen Verhältnisse der einzelnen Staaten ordnen sollte (abweichend von dem früheren Gebrauch), setzt eine große Kraft der Gesinnung voraus, wird aber, selbst wenn diese wirklich da ist, überflüssig und erscheint deshalb als eine unhaltbare Fiktion. An die Sache selbst aber gibt es eine immer zunehmende Annäherung*). Wir müssen also allerdings bei

*) Wenn man die Idee des Universalstaates aufgestellt hat: so hat man nie einen das menschliche Geschlecht ganz umfassenden Staat im Sinne gehabt; die Realität dieses Maximi kann niemand träumen, weil bei der Ausdehnung im Raume das fehlt, was wir der Staatenbildung voraussetzten, die Kohäsion. Es findet kein reales [III, 8, 32] Verhältnis statt, indem keiner in realer Beziehung steht zum ganzen Geschlecht. Der Zwischenraum zwischen dem einzelnen und dem Zentrum der Obrigkeit ist zu groß, als daß das Verhältnis wirklich Bedeutung hätte. So denken wir also von vornherein ein Zerfallen in größere Natureinheiten. Nun hat man immer den Unterschied gemacht zwischen geschichtlichen und ungeschichtlichen Völkern; jene solche, an welchen besonders die Entwicklung des menschlichen Lebens vor sich geht; diese die Stillstehenden. So hat man das geschichtliche Europa wollen zu einem Universalstaat vereinigen. Nun ist aber doch der Unterschied nicht absolut; es kann sich auch in anderen Völkern der bürgerliche Zustand entwickeln. Werden nun so alle Staaten, welche sich allmählich entwickeln, auch allmählich in die große Einheit aufgenom-

unsern drei Ordnungen stehen bleiben, primitiver Staat, demokratisch und untergeordnet monarchisch; Übergangsstaat, wesentlich aristokratisch und untergeordnet monarchisch; Volksstaat zuerst in der doppelten untergeordneten Form des zusammengesetzten Staates, dann in der höheren Einheit mit Verschwindung der Differenzen.

Andere Verhältnisse aber treten ein, wenn der Staat nicht aus dem vorbürgerlichen Zustande entsteht, sondern auf eine sekondäre Weise, wie es bei den aus Kolonien sich bildenden Staaten der Fall ist.

---

men werden können, so daß der ursprüngliche Unterschied mit der Zeit sich ausgliche? Wenn Sprache und Abstammung, Sitte und häusliches Leben sich allmählich vermischen: so wird das Ganze wieder zur Natureinheit. Und sobald ein gewisser Verkehr eingetreten ist, worin jene Differenzen verschwinden: so hat jeder Staat die Tendenz, an sich zu ziehen und zu erweitern. Dann tritt aber immer wieder das andere Moment des Zerfallens ein und hebt die Verschmelzung wieder auf. So wurde es z. B. auch mit dem napoleonischen Reiche, welches jene Tendenz sehr stark in sich trug. Somit ist die Vorstellung des Universalstaates völlig unzulässig. Die absolute Einheit des ganzen Erdkreises ist unmöglich ..... Die andere Idee ist die des Staatenbundes, wo vermöge der Einheit des Völkerrechts alle Störungen sich friedlich auflösen würden. Dies ist ein anderer Staatenbund als jener obige, indem das Verhältnis zu anderen gar nicht existiert, sondern der Gegenstand des Bundes wäre die Feststellung der Verhältnisse der verbundenen Staaten untereinander; das Ziel ist ein Rechtszustand aller Völker untereinander, oder ein ewiger
[III, 8, 33] Friede. Eine Analogie gibt der deutsche Bund, welcher freilich zu jung ist, als daß man darüber entscheiden könnte, ob er seinen Zweck wirklich erreichen wird ..... Vorausgesetzt wird nur eine große Gewalt der Gesinnung, welche den Reiz unterdrückt sich beim Bewußtsein der größeren Macht auf anderem Wege Recht zu verschaffen. Die Wahl von Schiedsrichtern in ähnlichen Fällen zeugt von einer solchen Stärke der Gesinnung. Wäre aber in einzelnen Staaten das Prinzip der Unruhe: so werden die anderen zusammentreten, um dieselben im Zaum zu halten. So kann das Ziel des ewigen Friedens erreicht werden ohne die äußere Form des Staatenbundes. Wir nehmen also keine dieser größeren Formen mit auf und sagen nur, daß je mehr das politische Bewußtsein zur Klarheit kommt, desto mehr nähert sich das ganze dem Friedenszustand. In der neusten Geschichte seit der Wiederherstellung nach den französischen Störungen sehen wir diese Annäherung in schnellem Schritte und haben nicht nötig zu solchen Fiktionen unsere Zuflucht zu nehmen.

21. St. Wenn wir nun die Grundtypen gefunden haben, [III, 8, 34] sowohl von der Natureinheit ausgehend als vom Einfluß des allgemeinen Verkehrs, sowohl in den übergreifenden Staaten als [III, 8, 35] den Koloniestaaten: so bleibt uns noch unerklärt das große Übergewicht der Monarchie, da wir sie aus Staatenbund und Bundesstaat im allgemeinen nicht entwickeln konnten. Hervorgegangen ist dieselbe offenbar von dem Punkte des Übergangsstaates aus, zumal, wenn im Fortschritt zur höchsten Einheit eine rasche, vorzüglich bewaffnete Entwicklung nötig war, also vom aristokratischen König aus. Auf diesem Punkt haben sich auch alle großen europäischen Staaten einmal befunden. Sind nun die partiellen Staaten schon erblich gewesen: so wird sich auch die Würde des *primus inter pares* gleichsam als mit am Boden haftend erblich fortsetzen; sonst ist immer Wahlmonarchie das Natürlichste. Denkt man sich in einer aristokratischen Monarchie einen beschleunigten Umschwung: so muß der Gegensatz wandelbar werden und Annäherung unter beiden Klassen entstehen, welche das aristokratische Prinzip schwächt. Die entscheidende, immer nur vom Monarchen ausgehende Handlung ist die Erteilung des Adels, abgesehen von der Geburt. Durch diese wird zwar eine bestimmte politische Ungleichheit ausgesprochen, aber nur als persönliche Qualifikation, und der Zusammenhang mit der Abstammung wird geleugnet. Dies kann nur ruhig abgehen, wenn auch das Gesamtbewußtsein schon dasselbe in sich trägt. Der Monarch also wird hierdurch aufs neue Haupt des Staates als Einheit in seiner neuen Form, die sich auch wie ursprüngliche Staatsbildung verhält. Da nun aber mit der alten Form auch das alte Prinzip der Sukzession verschwunden ist, und also ein neues eintreten muß: so ist doch das Minimum von Willkür die Erneuerung der Erblichkeit. Darstellung dieses Überganges an dem Beispiele von Frankreich, England, Polen, Niederlande, Deutschland nur anders wegen des überwiegenden Einflusses der einzelnen übergreifenden,

für sich erblich monarchischen Staaten in einer andern Form. Erleichtert durch die großen Vorzüge der Erbmonarchie, indem sie erschütternden Momenten dadurch zuvorkommt, daß der Monarch immer schon da ist.

[III, 8, 36] 22. St. Ein anderer großer Vorzug ist der, daß der erbliche Monarch, wenn von der Aristokratie ganz gelöst, auch von der Vermengung des Einzellebens mit dem Regieren ganz gelöst ist. (Wenn der Einfluß des Einzellebens auf das Staatsleben hier in bezug auf die Herrschenden erörtert wird: so ist dies eine Antizipation, indem davon im allgemeinen die Rede sein muß). Wird das Herrschen auf das Einzelleben bezogen, sofern das letzte nämlich auch im Naturbildungsprozeß fundiert ist: so ist einerlei, ob es als förderlich oder als hemmend und lästig betrachtet wird. Im ersten Falle ist das Herrschen Mittel und das Gemeinwohl wird dem Privatwohl des Herrschers untergeordnet; im zweiten Falle kommt das Herrschen indirekt in die Hände solcher, die es für ihr Privatwohl benutzen, und dann entsteht dasselbe. Man könnte glauben, daß eben deshalb eine Teilung der Gewalt vorzuziehen sei, weil die verschiedenen Interessen sich gegenseitig aufheben würden. Allein Aristokraten stehen doch immer zusammen gegen die Totalität, und demokratisch entsteht gerade auf diesem Wege Unsicherheit und Schwankung usw. Der erbliche, vom häuslichen Anteil am Naturbildungsprozeß ganz gelöste, mit seiner von der Totalität ganz geschiedenen Familie lediglich auf das Staatsgut fundierte Monarch ist hiervon ganz gelöst, und da das Herrschen für ihn Bestimmung ist: so fällt wegen Unvermeidlichkeit die Frage, ob Herrschen für den einzelnen gut sei, ganz weg, oder wird rein theoretisch. (Die Herrscher der platonischen Republik sind ebenso gelöst, und ihr theoretisches Interesse unschädlich auch wegen der Unvermeidlichkeit.)

Wenn wir uns also denken, bei geistiger Entwicklung, also sofern die Verfassung überwiegend unter dem Einfluß der Ver-

waltung steht, diese Einsicht entstehen: so müssen wir den Übergang in die erbliche Monarchie von der Aristokratie aus natürlich finden. Vom rein demokratischen Bundesstaat aus erhellt er noch nicht. Allein wenn die provinziellen Differenzen verschwinden: so fällt auch der Grund zur bisherigen Konstruktion der höchsten Gewalt weg; und es ist ebensosehr Willkür, wenn sie bleibt, als wenn sie geändert wird. Eine [III, 8, 37] neue Form ist aber nötig, und denken wir nun den Impuls dazu, in einem entstehend: so haben wir denselben Fall wie bei dem Staate kleinerer Ordnung. Wenn wir diesen Weg nicht geschichtlich ebenso bestimmt belegen können: so kommt es daher, weil schon andere Motive dem zuvorgekommen sind, und die Monarchie eher entstanden ist infolge von eingetretenen Störungen.

Fragen wir, was geschehen muß, wenn im größeren Staate [III, 8, 66] die Wirkung des korruptiven Prinzips nicht das Minimum davon in der Demokratie übersteigen soll: so können wir, von der Voraussetzung der Natürlichkeit jener Privatinteressen ausgehend, nur sagen, wenn sie in der Entwicklung der Verfassung ihre möglichste Befriedigung finden. Zuerst vom religiösen Interesse. Dieses ist dem Willen nicht unterworfen, der Gemeingeist kann also nicht darauf wirken. Es kann also auch nur seine Befriedigung finden, wenn es völlig frei gelassen ist. Jeder Staat, der zur Ruhe kommen will, muß eine Tendenz haben zur völligen Glaubensfreiheit. Diese kann aber nicht absolut sein, weil es auch antipolitischen oder einer gewissen Staatsform zuwiderlaufenden Glauben geben kann.

39. St. Beispiele davon sind die mennonitische Wehrlosigkeit, die Sanktifikation des Müßigganges, die indischen Menschenopfer usw. Der Staat kann sich nun hier schützen durch einen Vorbehalt, Antipolitisches zurückzuweisen, oder die Bekenner zu einer politischen Erklärung aufzufordern. Besonders noch ausländischer Zusammenhang zu berücksichtigen, welcher die politische Selbständigkeit gefährden könnte. Kampf des Staates

[III, 8, 67] mit der Hierarchie. Das letzte hat immer mehr die Staatstätigkeit in Bewegung gesetzt*). Gegen das erstere gibt die Natur selbst die Garantie, indem fromme Meinungen dieser Art immer nur auf eine kleine Zahl beschränkt bleiben, weshalb große Staaten immer lieber eine Ausgleichung treffen, als ein Prohibitivsystem ergreifen. Kann man nun sicher sein, daß die Vaterlandsliebe mächtig genug ist: so wird auch das ohne Schaden bleiben, wenn eine Religionsgemeinschaft auch Prinzipien hat, die eine fremde Präponderanz begünstigen; sie werden doch nicht befolgt werden. So wäre denn auch hier die Gefahr nur auf selten zusammentreffende Umstände verwiesen und auf einen gewissen Zeitraum beschränkt. Denn wenn sich ein Staat nach innen vollkommen entwickelt hat und nach außen gehörig konsolidiert: so werden sich beide Impulse ins Gleichgewicht setzen.

So der Staat als Ganzes, wenn man ihn der Gesamtheit des Einzellebens gegenüberstellt. Mit einer Apprehension der Obrigkeit gegen die Untertanen — natürlich nur in Formen, wo der Gegensatz persönlich ist — wird es offenbar dasselbe sein. Es fragt sich also, ob eine Apprehension der Untertanen gegen die Obrigkeit möglich ist. Diese gestaltet sich wenigstens anders. Die Garantie in bezug auf den möglich nachteiligen Einfluß religiöser Meinung auf die herrschende Staatstätigkeit kann keine besondere sein; sie liegt in der vollständigen Ent-

*) Liegt die Leitung eines solchen religiösen Vereins außerhalb des Staates: so ist darin eine fremde Macht zugelassen. Diese zu beschränken, hat der Staat das Recht. Oder wenn die Leitung (gleichviel wie?) sich Bestimmungen des politischen Lebens anmaßt, dann müßten die Mitglieder zweien Herren dienen. Da vorher einzuschreiten, kann auf richtigen und auch auf falschen Urteilen beruhen. Und das hängt mit dem Charakter des Staats zusammen, ob er mehr apprehensiv oder unbesorgt ist. So ist die englische Regierung in bezug auf die katholische Religion verfahren; sie hat ihre Maxime nicht geändert, aber das Urteil anders bestimmt. Jetzt erwartet sie, daß der politische Gehorsam über den religiösen siegen werde. Der Exponent des religiösen Lebens ist jetzt anders erkannt; ob mit Recht oder nicht, gehört nicht hierher.

wicklung der legislativen und exekutiven Seite, wodurch ja die religiösen Impulse der Masse auch in Wirksamkeit kommen. Sondern nur Tätigkeit gegen die Glaubensfreiheit. Das Volk [III, 8, 68] bedarf also einer Garantie gegen intolerante Maximen, welche eigene Gewissensbestimmungen aufdringen und die Gewissensbestimmungen der Untertanen beschränken wollen. Diese könnte aber kaum in etwas anderm bestehen, als wenn der Regent von der Religionsgemeinschaft des größten Teils sich nicht abwenden dürfte, d. h. wenn er keine Glaubensfreiheit hätte; welches ungereimt ist.

40. St. Es kann also auch hier keine andere Garantie geben, als die vollkommene Entwicklung, bei welcher die fremdartigen Impulse sich heben, sowohl auf der legislativen als exekutiven Seite. Die Geschichte zeigt auch, daß sich die Reibungen zwischen dem religiösen und politischen Element immer verringern. Denken wir den isolierten Zustand: so ist in diesem nur Identität der religiösen Bildung möglich. Der Staat kann dann auch Theokratie sein, welches freilich immer noch relative Bewußtlosigkeit in sich schlösse. Auf der andern Seite kann man nicht leugnen, daß der Staat als solcher (die Einheit beider Seiten) nicht anders wünschen kann, als daß alle einzelnen vom religiösen Element durchdrungen wären, welches aber mit einem vollkommenen Indifferentismus gegen die verschiedenen Formen bestehen kann.

Vom wissenschaftlichen Interesse. Zuerst zwei spezielle Oppositionen. Die demokratische gegen die Rhetorik, welche einen Mißbrauch des Wissens begründet. Zusammenhang mit Sophistik. Diese hört auf, wenn die Form der Gesetzgebung keine Überraschung mehr gestattet*). Die aristokratische gegen die Verbreitung des Wissens unter den beherrschten Massen. [III, 8, 69]

*) Was nun zweitens das wissenschaftliche Interesse betrifft: so liegt dessen Organismus außerhalb des Staates. Ein Zwiespalt zwischen ihm und der bürgerlichen Entwicklung ist theoretisch kaum denkbar.

Diese kann aber nur begründet sein, wenn ein Vorsatz da ist, diese Form fortbestehend zu erhalten, auch wenn sie der Lage der Sache nicht mehr angemessen ist. Wenn nun nur diese beiden stattfinden: so folgt, daß bei weiterer Entwicklung des Staats diese ganze Opposition verschwinden und das Wissen vollkommen freigelassen werden muß.

41. St. Es gibt aber noch einen andern zwiefachen Verdachtsgrund gegen die Richtung auf das Wissen. Nämlich die Naturwissenschaften postulieren eine allgemeine Verbindung über den ganzen Erdkreis, und diese strebt der politischen entgegen. Die Ethik aber stellt den Staat unter die Idee des Guten, und wenn ein Urteil allgemein wird, das ihn als sehr hinter dieser zurückbleibend darstellt: so scheint dieses auch auf die politische Gesinnung nachteilig einwirken zu müssen. Es scheint nun zwei Punkte zu geben, wo der Staat dies gar nicht zu berücksichtigen braucht, den einen, wenn die Masse noch gar nicht empfänglich ist für das, was auf dem Gebiet des Wissens geschieht, Punkt der größten Unvollkommenheit, und den, wenn die Masse durch ihre eigene Erfahrung gegen den Tadel eines verkehrten Wissens hinreichend geschützt ist, Punkt der höchsten Vollendung. Überall zwischen diesen wird ein Ort sein für diesen Verdacht. Innerhalb dieser nun unterscheiden wir am meisten den Zustand der noch nicht und der schon organisierten Masse. Im ersten scheinen Anstalten überflüssig, weil die Masse noch keinen Einfluß auf den Staat ausüben kann; im andern angemessen, weil sie es kann. Wir finden es aber umgekehrt. Woraus zu schließen ist, daß die antiintellektuelle Richtung des allgemeinen Willens immer mit der aristokratischen Opposition zusammenhängt. In konstituierten Staaten finden wir allerdings die Tendenz zu hemmenden Anstalten mit Rücksicht auf die Masse, aber sie wird von dieser immer überwunden, weil sich nachweisen läßt, daß, wenn man die Mittel (nicht will), sich über den Staat aus der Idee des Guten zu unterrichten, man die Organisation nur zum

Schein will. Die kosmopolitische Tendenz der Naturwissenschaften kann sich nur so weit zum Nachteil des politischen verbreiten, als die Vielsprachigkeit geht, die freilich immer nur gewisse Klassen, Hof, Gelehrte und Handelsstand umfaßt. [III, 8, 70]

42. St. Die meiste positive, in die Gesetzgebung eingreifende Opposition des Staats trifft das ethische, als atheistisches und unmoralisches bezeichnete Pseudowissen. Es ist gefährlich, auch dieses auszuschließen, weil das Besondere immer statt des Allgemeinen gefaßt und eine andere Vorstellung Gottes als atheistisch, und so auch mit dem Sittlichen, gesetzt wird. Neues Überhandnehmen dieser Verfahrungsweise*). Sie kann so weit gehen, daß der Staat sich ganz auf eine Religionsgemeinschaft und so auch auf eine Nationalerziehung basiert. Das letztere scheint kaum möglich; aber große Annäherung daran im österreichischen Kaiserstaat (ohne ihn zu nennen). Wenn auch nicht so positiv, doch so, daß er alles ausschließen kann. Dies führt allemal auf die Versteinerung eines untergeordneten Moments und geht aus von einem gänzlichen Mangel an Selbstvertrauen des Staats.

Die gegenwärtig herrschende Hauptvorstellung ist die, daß unchristliche Religion und unchristliches Wissen keine dem Staate günstige und wünschenswerte Gesinnung zulassen. Sich speziell christlich so zu basieren, daß, wie in Österreich, außer der Staatsreligion es nur Akatholiken und, wie bisher in England, nur Dissenters gibt, christliche und unchristliche, protestantische und

*) In der Sache selbst liegt nur dies, daß der Staat alles begünstigen muß, was zur Entwicklung der Kräfte gehört, also auch das Wissen, so daß also die Kommunikation des Wissens niemals gehemmt werden darf. Viele Sprachen stören allerdings die Einheit, aber das wird auch nie in die Masse eindringen (nur beim eigentlichen Gelehrten- und Handelsstand), — so daß auch hier keine Beschränkung nötig ist..... Das ethische Gericht ist aber nicht bloß möglich, sondern nötig, wenn der Staat sich in einem der Idee unangemessenen Zustand befindet. Das Verbot enthält nur vielmehr einen Reiz in sich und der Staat kann sich darauf gar nicht verlassen.

unprotestantische, hält man nicht mehr für zulässig. Aber allgemein christlich glaubt man, sich basieren zu müssen. Man muß hier von zwei Punkten ausgehen, a) daß das Theokratische immer
[III, 8, 71] ein kindischer Zustand ist, und b) daß man die religiöse Uniformität jetzt in keinem Staate von größerem Umfange erhalten kann. Daß es nun vorteilhaft wäre, bedeutende und noch dazu gebildete Massen zu haben, die vom legalen Mitwirken zum Staat ausgeschlossen sind, wird niemand behaupten. Wenn nun jemand sagt, es entstände daraus, daß man Entgegengesetztes wollen solle als Bürger und als Christ: so verneine ich dieses. Das Christentum ist nicht in der Identität mit dem Staat entstanden, also auch sein Fortbestehen kann nicht davon abhängen. Das Christentum soll sich verbreiten, aber nur frei. Auch bin ich überzeugt, das Judentum wird nicht minder schnell aufhören nach der Emanzipation als vor der Emanzipation. Und wenn nur die Form festgehalten wird, in allem, was Sache des Vertrauens ist, darf und muß dann immer die religiöse Überzeugung mitsprechen. Wie man es auch in England sehen wird, und wie man es in katholischen und evangelischen deutschen Landen sieht.

Vom Spannungsverhältnis zwischen dem Staat und dem geselligen Einzelleben*). Wenn beim Staatwerden alles aus dem Gebiet des Gesetzes herausfallen soll, was nicht zum Naturbildungsprozeß gehört: so muß sich auch außerhalb des Gesetzes wieder neue Sitte erzeugen. Nur durch etwas Gemeinsamherrschendwerdendes kann ein Spannungsverhältnis entstehen. Daß nun ein solches häufig vorhanden ist, zeigt die Geschichte überall; es kommt nur darauf an, daß wir uns über Grund und Umfang davon verständigen.

*) Der dritte Punkt betrifft das Privatleben, rein als einzelnes Leben betrachtet. Der Staat wird, wenn die unbewußte aber beharrliche Gleichförmigkeit im Leben, d. h. Sitte, zur bewußten, d. h. zum Gesetz wird. Neben dem Gesetz gibt es aber auch im Staat Sitte.

43. St. Alles, was nun auf diese Weise im Privatleben Sitte wird, ohne weder dem religiösen noch dem wissenschaftlichen Gebiet in engerem Sinne anzugehören, bezieht sich entweder auf das Familienleben an sich oder auf die Geschäftsführung. In beider Beziehung finden wir sowohl von der legislativen Seite Eingreifen in das Privatleben, als auch von [III, 8, 72] der vollziehenden ein oft sehr lästiges und verhaßtes Wissenwollen des Staats um das, was im Privatleben geschieht. Bleiben wir nun beim ersten stehen: so finden wir zunächst in vielen Staaten Ehegesetze. Wir können sie uns in den ersten bürgerlichen Zuständen denken von doppelter Art, Prohibitiv- und Erlaubnisgesetze. Vorbürgerlich gewöhnlich ganz isoliert. Im Staat wird es Bewußtsein, daß die Zusammengehörigkeit und das Zusammenhalten mit der Abstammung zusammenhängt. Aber nicht alles, was Sitte war, wird gleich als Gesetz ausgesprochen (kein Staat beginnt mit der Aufstellung eines ganzen Kodex); sondern auch im gesetzlichen Zustand treten die einzelnen Gesetze nur hervor nach Maßgabe des Bedürfnisses. Bedürfnis aber entsteht nur aus der Neigung, der bisherigen Sitte zuwider zu handeln. Das Erlaubnisgesetz ist eigentlich nichts, weil es nichts fordert. Es ist nur eine Aufhebung des bisherigen, wenngleich noch nicht ausgesprochen gewesenen Verbots. Das Verbot selbst aber ist nicht im reinen Interesse des Staats. Dies sollte nur aussprechen, daß kein (Nicht-) Vollbürtiger könne Bürger sein, wie auch in Athen die Ehen mit Fremden nicht verboten waren, als Privatangelegenheit. Das eigentliche Verbot kann nur entstehen aus der Besorgnis, das Ausheiraten möchte Sitte, mithin das Verhältnis derer, welche die bürgerlichen Rechte nicht vollkommen ausüben können, zu groß werden; dies aber nur, weil es zu viele gäbe, deren Anhänglichkeit nicht groß genug wäre für schwierige Fälle. Bei ganz ausländischer Geburt ist ein fremdes Element natürlich, weil das einheimische den Eltern fremd ist und sie von

Fremdem als ihrem Einheimischen und lieber erzählen. Ist nur ein Teil ausländisch: so kommt es auf das Maß seines Einflusses an. Aber dann auch wieder auf das Verhältnis der häuslichen Erziehung zu der öffentlichen und endlich noch auf den zu erwartenden Einfluß des Wohlergehens. Je mehr also ein Staat gegründete Zuversicht hat zu seinen öffentlichen Institutionen und zu der Gesamtwirkung des Staatslebens, desto
[III, 8, 73] weniger wird er Veranlassung haben zu Prohibitivgesetzen. Denken wir uns nun, daß vom Staatenverkehr schon zeitig das Konnubium ausgeht, d. h. Abstammungen anerkannt werden, welchen kein nachteiliger Einfluß zugeschrieben wird: so wird auch folgen, je größer der Einfluß der öffentlichen Erziehung und der Einfluß des Vaters in der häuslichen Erziehung, und je sicherer die geistige Wirkung des gesamten öffentlichen Lebens, um desto mehr kann er (der Staat) die mütterliche Seite der Abstammung ganz frei lassen. — Im aristokratischen Staat gibt es, nach Analogie von diesem, ein besonderes Trennungsverhältnis, welches ohne Gesetz von Anfang an besteht, und es wird ein von der bloßen öffentlichen Meinung ausgehender Ehrenpunkt, die Abstammung rein zu erhalten. Das Verbot hat hier Grund, wenn die Besorgnis entsteht, der herrschende Stamm könnte zu schwach werden, wenn seine Abkömmlinge zum Teil nicht fähig wären, die Privilegien zu üben. Ist aber die Neigung zu solchen Verbindungen so vorherrschend: so ist auch das allgemeine Gefühl vom Zusammenhang der politischen Würde mit der Abstammung schon untergegangen; und also die Tendenz, die Staatsform festzuhalten, auch nachdem sie aufgehört hat, naturgemäß zu sein. Am härtesten ist in solchem Staate, daß Abstammung von fremdem Adel nicht die Würde so aufhebt, wie Herkunft von einheimischen Bürgern, und die größte Lockerheit des Verhältnisses ist Adelserteilung, verbunden mit Verbot von Mißheiraten.

Zweiter Teil. [III, 8, 80]

Von der Staatsverwaltung.

Sie ist nichts anders als die richtige Leitung des gesetzlichen Zustandes, um die vollständige Bildung der Natur zum Organismus der Intelligenz zu entwickeln.

47. St. Es ist also hier die Rede vom Naturbildungsprozeß in seinem ganzen Umfang, aber nur, sofern der gesetzliche Zustand dabei konkurriert; diese Konkurrenz ist also zuerst näher ins Auge zu fassen. Wenn wir uns in den vorbürgerlichen Zustand versetzen: so nehmen wir an bei allen dieselbe Tätigkeit, aber von den einzelnen ausgehend. Denken wir uns nun den bürgerlichen Zustand: so fragt sich, soll sie nun noch frei von den einzelnen als solchen ausgehen, d. h. nicht, inwiefern sie könnten im Widerspruch sein gegen die Idee des Ganzen, sondern als im Geiste desselben, aber frei handelnd und so, daß die Totalität nur eintritt, um zufällige Irrungen und Mißverhältnisse auszugleichen?*) In diesem Falle ist die ganze primäre Wirksamkeit in den Händen der einzelnen und und die des Ganzen ist nur sekondär, auf einem empfangenen Eindruck beruhend, der Reaktion postuliert. Oder man kann sagen, die gesamte Tätigkeit soll nur von dem Ganzen ausgehen, also unter der Form des Gesetzes, und die einzelnen sollen sie nur ausüben als Vollzieher des Gesetzes. Alsdann

*) Im Staat tritt ein Gegensatz ein zwischen dem einzelnen Willen und dem als Gesetz ausgesprochenen allgemeinen Willen. Wäre der Gegensatz im entgegengesetzten Interesse: so wäre der Widerspruch gleich in den Anfang des Staats hineingetragen. Der einzelne wäre im Staat gegen seinen Willen. Aber das fragt sich, wie sich das, was vom Staat als solchem ausgeht, als Gesetz und dasjenige, was vom einzelnen ausgeht, in Beziehung auf den Staat zueinander verhalte. Dies kann man die ganze Aufgabe der Verwaltung nennen. Man kann sagen, es solle jetzt alles gerade so von einzelnen getan werden, wie früher und nur solle das Gesetz in den einzelnen Fällen, wo das Entgegengesetzte getan werden würde, wirksam sein. Man könnte auch im Gegenteil sagen usw.

ist die primäre Wirksamkeit in den Händen des Ganzen,
[III, 8, 8' und die einzelnen wirken nur sekondär auf empfangenen Eindruck. Man kann auch sagen, einiges soll primitiv ausgehen vom Ganzen und anderes primitiv von den einzelnen. Hierin liegen alle Differenzen der Staatsverwaltung, gleichzeitig in verschiedenen Staaten und aufeinander folgend in demselben. Die Extreme freilich mögen, streng genommen, nirgend sein, aber die mannigfaltigen Stellungen zwischen ihnen bilden das Gemälde der Verschiedenheiten in der Verwaltung. Unsere Aufgabe ist nicht, zu entscheiden, welche Position die beste sei, sondern durch was für Verhältnisse jede bedingt und unter welchen Umständen also jede die natürliche ist. Um nun diese Hauptaufgabe zu lösen, müssen wir zuerst die unmittelbare Wirkung des Staatwerdens auf den Naturbildungsprozeß, also diesen im Staatwerden betrachten, dann denselben unter dem Gesichtspunkte der mannigfaltigen Gegensätze, in die er zerfällt, und dann die Hauptfrage selbst beantworten.

Von den unmittelbaren Wirkungen des Staatwerdens auf den Naturbildungsprozeß. Vor dem Staat ist die Tätigkeit aller eine gleichmäßige, auf die gleiche Weise beschränkte, nach den Bedürfnissen abgemessene oder die Bedürfnisse nach sich abmessende, bei Ackerbau und Viehzucht (als den den bürgerlichen Zustand am leichtesten herbeiführenden), aus einem Hauptgeschäft und mehreren supplementarischen bestehend, die eines jeden ein stetiges, d. h. auf einer und derselben Masse von Naturdingen beruhend. Jeder hat sein Vieh und seinen Acker für sich. Allein auch dieser Besitz beruht nur auf Gewöhnung und Nachahmung; nicht einmal eine Reflexion darüber, daß es so sein müsse, ist notwendig, dabei zu denken. Denken wir einmal diesen Besitz gestört und den Beteiligten sich gegen den Störer an das Ganze wendend, und dieses sich seiner gegen den Beleidiger annehmend: so haben wir einen, wenn auch vielleicht nur vorübergehenden,

Moment des bürgerlichen Zustandes; woraus folgt, daß bürgerlicher Zustand und Eigentum im rechtlichen Sinne sich gegenseitig bedingen; denn Eigentum schließt in sich ein Bewußtsein von dem Verhältnis des Menschen und der Dinge, und [III, 8, 82] zwar als einzelnes und als Gesamtbewußtsein; das Verhältnis zum vorigen Besitz, also dasselbe, wie zwischen Staat und vorbürgerlichem Zustand. Dieses Bewußtsein wird nun natürlich im einzelnen ein Entwicklungspunkt; es löst den Menschen von der Notwendigkeit des Lokalzusammenhanges mit den Dingen und macht ihn frei in seiner Bewegung. Es macht die anfänglich freilich nur geringe Differenz der Talente und Geschäftsneigung geltend, und indem mehrere gleichzeitig zu dem Bewußtsein gelangen, daß sie bei solcher Garantie nicht nötig haben, sich mit dem zu quälen, was sie nicht gern tun: so entwickelt sich mit dem Eigentum zugleich die Teilung der Arbeit. Sie kann zwar vor dem Staat und ohne Garantie vorhanden sein, aber nur einzeln und zufällig. Erst mit der Garantie ist sie als Regel denkbar, und so, daß sich Tausch und Verkehr als beständiger und allgemeiner Zustand daraus entwickelt. Dieses also ist die Form, welche der Naturbildungsprozeß mit dem Staate und durch ihn annimmt.

Auch im vorbürgerlichen Zustande gehört zur Fortsetzung des Lebens die Entwicklung einer Fertigkeit; diese aber ist etwas ebenso Unbewußtes auf Gewöhnung und Nachahmung beruhend; anders aber wird es natürlich im Staat*).

*) Vorlesungen 1833/36. Durch die Entstehung des Staates wird ein vorher instinktartiges Zusammensein ein bewußtes. Dieses müssen wir betrachten wie jede andere Lebenseinheit und sagen, daß sie nur fortbestehen könne, indem in jedem Augenblick das geschehe, was im Augenblick des Entstehens geschah. Das Geschäft der Staatsverwaltung besteht darin, daß der Selbsterhaltungstrieb und der Entwicklungstrieb in einer verhältnismäßigen Tätigkeit bleibe . . . Es besteht nun die Selbsterhaltung des Staats darin, daß der einzelne als einzelner nichts anderes wolle, als was der Staat als solcher will.

[III, 8, 87] Erste Abteilung. Wir handeln zuerst von der Staatsverwaltung in bezug auf den Naturbildungsprozeß im engeren Sinn. Wir kehren zum Anfang des Staats zurück
[III, 8, 88] und fassen zuerst ins Auge, wie sich durch Staat und Teilung der Arbeit zusammen die Verhältnisse der einzelnen unter sich und zur Gesamtheit verändern. Vorstaatlich ist Ackerbau vorausgesetzt. Jeder mit seinem Gesamtgeschäft auf seinem Grund und Boden fest und keiner hindert den andern. Denken wir uns dagegen den Teilungsprozeß in voller Entwicklung und alle im vollkommensten Genuß desselben: so muß auch jeder häufig wollen, sein Geschäft oder seinen Wohnplatz ändern. Denn die vereinzelten Gewerbe haben nicht immer und überall den gleichen Umschwung, und so entsteht ein Zuströmen zu Geschäften, welche florieren, und an Orte, wo gewisse Geschäfte florieren. Damit aber zugleich entgegengesetzte Interessen, indem die alten Inhaber sich gefährdet dünken, wenn der Zuwachs an Teilnehmern über das richtige Verhältnis zu dem Umschwung des Geschäfts hinausgeht. Der Staat ist dabei auf eine zwiefache Weise interessiert, teils, weil geteilte Interessen auch das Zusammenhalten aller, also die politische Gesinnung schwächen, teils, weil ein mißleiteter Naturbildungsprozeß den gemeinsamen Wohlstand gefährdet. Es lassen sich nun dabei dennoch drei Maßregeln denken, 1. der Staat garantiert nur jedem die absolute Freiheit und Beweglichkeit; 2. der Staat erklärt jeden kautionspflichtig gegen die Gesamtheit; 3. der Staat erklärt sich selbst verpflichtet, jedem seine Subsistenz zu garantieren. Die erste setzt voraus, daß das Bewußtsein der Freiheit die politische Gesinnung mehr hebe, als die streitenden Interessen sie stören können, und daß der ungestörte Gebrauch der Freiheit das sicherste Mittel sei, sie aufs leichteste auszugleichen. Die zweite

. . . Fragen wir nach dem materiellen Inhalte dieser Formel: so kommen wir auf eine große Mannigfaltigkeit und wir können diese nicht anders begreifen, als indem wir auf den Entwicklungstrieb Rücksicht nehmen.

setzt voraus, der Staat habe dafür zu sorgen, daß das Minimum von Störungen entstehe. Die dritte setzt voraus, der Impuls zur Stellung der einzelnen im Naturbildungsprozeß müsse vom Staat ausgehen, d. h. die Freilassung der einzelnen könne nicht anders als ihnen selbst und dem Ganzen nachteilig sein. Sehen wir nun darauf, wie der Staat ursprünglich unter der Form der Gleichheit oder Ungleichheit entstehen kann: so geht hervor, daß die erste Maxime kongruent ist für den gleichen Staat als Demokratie. Denn dann wird ein allgemeiner Wille auch nur [III, 8, 89] daraus entstehen, daß alle einzelnen ihre Gewerbsinteressen zugleich auf das Ganze beziehen. Dasselbe tut aber alsdann jeder für sich auch. Die letzte Maxime ist kongruent für den ungleichen Staat. Die vollständigste Anweisung der höchsten Gewalt für jeden einzelnen, an welchem Geschäft er seine Subsistenz zu gewinnen habe, grenzt an den Zustand der Knechtschaft. Die zweite Maxime ist kongruent für den Übergang, sei es nun aus der Gleichheit in die Ungleichheit, oder was in den Staaten höherer Ordnung allein der Fall ist, aus der Ungleichheit in die Gleichheit.

Sobald die Teilung der Arbeit eintritt: entsteht auch eine [III, 8, 103] Differenz im Verhältnis der Geschäfte zum Boden, die sich zu einem relativen Gegensatz gestaltet zwischen solchen, die ihren Mann am Boden festhalten, und solchen, die ihn davon lösen. Am meisten entgegengesetzt dem Ackerbau ist in dieser Beziehung der Geldhandel. Es gibt in dem Maß Subsistenzbasis und Vermehrung des Betriebskapitals, als die gesamte Habe [III, 8, 104] immer beweglich ist und nie an einem Orte. Auch der Warenhandel gehört dahin; denn wenn die Waren auch mehr Station machen müssen: so tun sie dies doch ebensogut auswärts; also macht doch der die besten Geschäfte, dessen Waren am wenigsten zu Hause sind. Wogegen Fabrikationen aller Art schon mehr am Boden festhalten wegen der unentbehrlichen Gebäude. Im primitiven Zustande nun sind Anhänglichkeit des einzelnen an

die Gesellschaft und Anhänglichkeit desselben an den Boden nur eins und dasselbe. In der Teilung geht beides auseinander, und es ist deshalb natürlich, daß man annimmt, diejenigen haben die meiste Anhänglichkeit an die Gesellschaft, welche auch dann noch mit dem Boden zu tun haben, weil diejenigen, welche nur eine absolut bewegliche Habe besitzen, sich mit leichtester Mühe bei jeder Veranlassung translozieren können, wenn sie durch sonst nichts festgehalten werden. Haben sie aber eine Stelle im formalen Staatsleben: so werden sie freilich durch diese gehalten. Aus diesem Gesichtspunkt also entsteht die Aufgabe, es müsse immer eine hinreichende Anzahl von solchen geben, welche vermittels eines starken Interesses am Boden auch Sicherheit geben für ein starkes Interesse an der Gesellschaft. Ergreift also der Staat Maßregeln, um im ganzen das Interesse am Boden nicht vermindert werden zu lassen: so spricht sich dadurch aus ein Bewußtsein, daß das Volk für die Verfassungssache noch nicht hinreichend organisch entwickelt ist. Trifft er Maßregeln, um die Masse der als solche disponibeln einfachen Produkte nicht rückgängig zu machen: so spricht er dadurch aus ein Bewußtsein von unzulänglicher Verbreitung des Verkehrs. Denn da ein Kriegszustand nie ein allgemeiner nach allen Seiten sein kann: so wird ein schlechthin freier Verkehr immer Mittel enthalten, die fehlenden Produkte herbeizuschaffen. Aus dem einen Gesichtspunkt nun wird ein Konflikt gesetzt zwischen der Freiheit des einzelnen im Gebrauch seiner Kräfte und der Sicherheit des Gemeinwohls. Aus dem andern ein Konflikt zwischen der fort-
[III, 8, 105] schreitenden gewerblichen Entwicklung und dem Bestehen der politischen Gesinnung. Die Mittel nun, beidem entgegenzuwirken, liegen zutage. Das Zurücktreten der primitiven Produktion setzt voraus eine Verringerung der Bodenanteile, die bei der Substanziierung der Nebengeschäfte unvermeidlich ist, weil diese Boden akquirieren müssen, und sie können ihn nur von dem ursprünglich ganz unter die Ackerbauer verteilt gewesenen

(akquirieren); und so entsteht eine Begrenzung der Teilung des Bodens. Die Tendenz zur Teilung hängt aber immer zusammen mit einer stärkeren Bevölkerung. Jener kann also nicht entgegengewirkt werden, ohne auch diese zu hemmen, mithin die Masse derer, welche ein Interesse am Staat haben, zu vermindern, also von einer andern Seite dem entgegenzuwirken, was man befördern will. Was den andern Gesichtspunkt betrifft: so wird es an ersten Produkten bei ungeteiltem Boden nicht fehlen, also hilft dieselbe Maßregel auch für jene. Es muß nur noch dazu kommen, teils Ausfuhrverbot, teils Verbot der Fabrikation aus ersten Produkten, wenigstens unter gewissen Umständen, um sie für die Konsumtion bereit zu haben.

59. St. Die letzte Maßregel ist ein Eingriff in die freie Disposition über das Eigentum; also überschreitet der Staat dabei sein Gebiet. Dies muß aber dem Ackerbau selbst Nachteil bringen und das Geschäft noch weniger geliebt werden, wenn man dabei besonders Gefahr läuft, aus seinen Berechnungen geworfen zu werden. Was die Teilung des Bodens betrifft: so ist die Wirkung der Maßregel immer zu umgehen. Darf ich den Boden nicht geteilt verkaufen: so werde ich ihn geteilt verpachten oder vererbpachten, und er wird dann in demselben Verhältnis zu anderen Zwecken als der ersten Produktion verwendet werden. Für den Obereigentümer ist dann der Boden nichts anderes als ein Kapital, welches ihm eine bestimmte Rente bringt; aber weil es die unbewegliche Substanz ist: so wird doch bei ihm die Anhänglichkeit an den Boden bleiben. Der ethisch-politische Zweck wird dann ebensogut erreicht bei dieser Umgehung des Gesetzes. Hat sich nun auf diesem Wege die Bevölkerung vermehrt, und zwar um nutzbare Elemente, [III, 8, 106] die Interesse am Staate haben: so kann es dann kommen, daß der Staat Gesetze gibt dagegen, daß die Pacht nicht wieder eingezogen und der Boden massiert werde, wie in manchen deutschen Ländern, oder auch, daß er nicht, wo er teilbar ist, durch Akte

des Privatwillens für immer unteilbar gemacht werde, wie in England. Eine andere Bewandnis hat es mit den Gesetzen gegen die Veräußerung des Bodens überhaupt, ohne Rücksicht auf Teilung. Diese lassen sich nicht aus der allgemeinen Voraussetzung erklären. Denn hätte nun ein Sohn aus der Erbschaft das Grundstück gewonnen, und er hätte nicht das Recht, wenn sich eine andere Neigung in ihm entwickelt, sein Grundstück zu veräußern: so wäre er in seiner Freiheit gelähmt, und dies Bewußtsein müßte also in dem, von dem es am meisten erwartet werden kann, das Interesse an der Gesellschaft verringern. Wird nun erst durch das Zusammensein mit andern Künsten auch der Ackerbau einer kunstmäßigen Behandlung fähig: so wird durch solche Maßregel verhindert, daß der Boden in diejenigen Hände kommt, welche ihn veredeln können. Dies kann erst im großen Maßstab geschehen, wenn ein solcher den veredelten Boden wieder kann gegen rohen vertauschen, welches der einzige vernünftige Sinn des Güterhandels ist. Die Unveräußerlichkeit ist nur zu begreifen aus der aristokratischen Grundform, wo die zivilisierende Masse Eigentümer wird, indem alsdann die politische Dignität mit dem Grundbesitz verbunden ist und weder in die niedere Masse übergehen kann, noch auch sich in wenigen Händen der Edlen zusammenhäufen, wodurch ihre Zahl geschwächt würde. In dem Maß, als dieser Unterschied verschwindet, muß auch die Unveräußerlichkeit aufhören. Hat sie nun bloß als Sitte bestanden, welches das Natürliche ist: so kann sie auch als Sitte aufhören, und das Eintreten des Staats wird nur notwendig, wenn sie wirklich gesetzlich gewesen ist, oder wenn Einwendungen entstehen (welche möglich sind, sobald das Eigentum irgendwie als Gesamtbesitz kann angesehen werden), oder wenn das Bedürfnis zwar anerkannt ist, niemand
[III, 8, 107] will aber anfangen, gegen die Sitte zu handeln, oder wenn der Staat es anerkennt, die Masse aber noch nicht. Im letzten Falle wird er doch nur recht haben, wenn auf das Gesetz

gleich das Anerkenntnis folgt. Um ihm nun dieses Recht zu vindizieren, denkt man sich im Staat ein Obereigentum, welches im Widerspruch steht mit unserm Satz, daß der Staat mit dem Eigentum an sich nichts zu tun habe, als die Garantie zu leisten. Es läßt sich auch das Entstehen desselben aus dem ursprünglichen Staatwerden nicht nachweisen, außer bei der einen Art des monarchisch-aristokratischen Staats, und auch da nur uneigentlich. Es erscheint also als eine bloße *fictio juris*, auf die wir an sich keine Rücksicht zu nehmen haben.

60. St. Für die Unveräußerlichkeit des Bodens gibt es aber auch ein sittliches Motiv und ein Motiv der Pietät. Es ist eine allgemeine Bemerkung, daß, wenn ein Grundstück lange in einer Familie ist: so ändern sich in der Familie die Sitten weniger und sie bekommt einen Charakter der Stabilität. Besitzt nun nur einer in der Familie das Grundstück und dieser kann es willkürlich veräußern: so verliert die Familie diesen Charakter, und alles geht immer mehr in diejenige Beweglichkeit über, welche dem Handel eigen ist. Hat ein Staat diesen Gegensatz zwischen beweglichen und stabilen Familien in seine Organisation aufgenommen, wie bei Oberhaus und Unterhaus: dann muß auch für die Unveräußerlichkeit gesorgt sein. Hat er das nicht: so hat er auch kein Interesse daran. Das Motiv der Pietät ist, daß das Andenken der Vorfahren, welches in jedem alten Besitz auf vielerlei Weise versinnlicht ist, durch die Veräußerung verloren geht. Sobald sich solche Fälle ereigenen (eher ist eigentlich kein Grund dazu), muß ausgemittelt werden, was Familienbesitz ist, und der Staat kann doch nur bestimmen, daß die Veräußerung an die Kenntnis der Familie [III, 8, 108] gebunden ist und nicht hinter ihrem Rücken veräußert werden darf, um dann dem Familiengeist Spielraum zu lassen. Ein Obereigentum der Familie ist denkbar, weil ursprünglich die ganze Familie an das Grundstück gewiesen war, inwiefern es aber stattfindet, das ist ein Gegenstand geschichtlicher Unter-

suchung. Ausgehen aber kann der Staat von der einen Voraussetzung so gut wie von der andern.

[III, 8, 121] 68. St. Zweiter Teil der Staatsverwaltung. Von der Entwicklung der geistigen Kräfte. Wenn wir uns auch hier auf den Anfangspunkt stellen: so finden wir, daß mit dem Staatwerden erst durch das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit die politische Gesinnung entsteht, d. h. das Wollen eines jeden mit den übrigen ein Staat zu sein. Von der Teilung der Arbeit nun erzeugen sich die den Kulturprozeß leitenden mechanischen Fertigkeiten. Soll aber die politische Gesinnung in einem sich entwickelnden Staat ihre ganze Wirksamkeit ausüben: so muß sie unterstützt sein von einem richtigen Bewußtsein des Gesamtzustandes, welches also alle den Staat betreffenden geschichtlichen Kenntnisse in sich schließt. So können auch die Kunstfertigkeiten sich nur recht entwickeln, unterstützt von allen Kenntnissen der Beschaffenheit und Verhältnisse der Stoffe und der natürlichen Kräfte, welches also naturwissenschaftliche Kenntnisse sind, jedoch nicht um des reinen Wissens selbst willen, sondern in Beziehung auf die davon zu machende Anwendung. So bekommen wir also zu jenen beiden ein mittelbares Gebiet von Einsichten, und in diesen drei Gliedern ist die ganze geistige Entwicklung, wie sie sich auf den Staat bezieht, beschlossen.

Was nun zuerst die Gesinnung betrifft: so verhält sich die Sache — in bezug auf die Hauptfrage, ob die geistige Entwicklung gänzlich der Gesamttätigkeit der einzelnen überlassen werden kann — nicht gleichmäßig. Ist der Staat unter der Form der Gleichheit gestellt, also die Gesinnung in allen mit Selbsttätigkeit gegeben: so ist auch zu erwarten, daß alle imstande sind und auch gesonnen, sie auf die Nachkommen zu verpflanzen. Wo Ungleichheit ist, da kann sich die Rezeptivität nicht durch sich selbst wieder erzeugen, sondern ist nur durch eine richtige Zirkulation, eine lebendige Einwirkung der Produktion auf

die Rezeptivität denkbar. Denkt man sich nun einen über- [III, 8, 122]
greifenden Staat, wo ein Teil wider Willen im Staatsverband ist: so läßt sich auch nicht einmal einsehen, wie eine solche Zirkulation sich von selbst bilden sollte. Je weiter also von dem ersten Falle entfernt, desto weniger können wir behaupten, daß der Staat ohne eigene Tätigkeit seinen Zweck erreichen werde; bis in der vollkommenen Entwicklung die Gleichheit wieder hergestellt ist. Aber auch für diesen Fall mit müssen wir die Frage aufwerfen, ob die politische Gesinnung als ein beschränktes Zusammenhaltenwollen in der menschlichen Seele ein Gegengewicht hat. Dieses findet sich in dem religiösen Element und dem spekulativen, welche auf eine unbeschränkte Gemeinschaft jedes mit allen ausgehen; außerdem aber noch in der Richtung auf den Welthandel. Wenn einer als Missionar sein Vaterland verläßt, ein Gelehrter, um seinen besonderen Forschungen in der ursprünglichen Lokalität nachzugehen, und Handlungshäuser ihre Kommanditen in fremden Ländern errichten: so ist darin im einzelnen eine Kraft sichtbar, welche, wenn sie ins große ginge, den ganzen Staat auseinandertreiben könnte. Man versinnlicht sich die Sache am besten an einer, solche Kommanditen schon besitzenden und einen Staat bildenden Handelsstadt, welche von äußeren nachteiligen Umständen so gedrängt, daß die einzelnen nicht mehr so imstande sind, durch ihr Geschäft ihre Subsistenz und zugleich die öffentlichen Bedürfnisse zu decken, leicht ganz auseinandergehen kann. Allein ein Staat von großem Umfang kann immer sehr das Vertrauen haben, daß dies zu einzeln kommen wird, um seine Geschäftsführung zu stören. Wenn aber z. B. eine Religionsgemeinschaft es jedem Mitgliede zur Pflicht machte, Mission zu treiben: so würde dennoch ein großer Staat sagen können, daß eine solche Gemeinschaft der Natur der Sache nach nur wenige Mitglieder haben könne, d. h. er verläßt sich auf das Übergewicht des auf den Naturbildungsprozeß gerichteten Triebes im allgemeinen.

69. St. Wenn man die aufgestellten Anfangs- und Endpunkte vergleicht, entsteht das Resultat, daß, solange der Staat
[III, 8, 123] sich in der Form der Gleichheit hält, man die politische Gesinnung sich selbst, d. h. der Gesamttätigkeit der einzelnen überlassen kann, daß aber unter der Form der Ungleichheit — und wenige Staaten werden ohne diese den Übergang machen von der kleinen Form zur großen —, so wie von dem aristokratischen Teil, die Entwicklung der Rezeptivität in der Masse ursprünglich ausging, so auch sie durch den Einfluß von jenem erhalten und fortentwickelt werden muß. Wenn wir aber die Staaten auf dieser Stufe betrachten: so finden wir Veranlassung zu der Frage, ob es Fälle geben kann, unter denen das Vorhandensein einer politischen Gesinnung gleichgültig oder nachteilig sei. Wird der Staat in Ungleichheit: so entsteht ursprünglich kein bewußtes Verhältnis der einzelnen unter sich, sondern nur jedes zu dem staatbildenden Prinzip, und sonach scheint die Anhänglichkeit an den Oberherrn das andere Element, die Anhänglichkeit der Masse unter sich, zu ersetzen. Allein der Zustand ist doch noch eine Mischung von Nichtstaatsein, und also eine Unvollkommenheit. Die Tendenz, diese nicht zu ergänzen, kann also nur aus der Besorgnis entstehen, daß, wenn dieses Element wächst, das andere zurücktreten möchte. Im allgemeinen ist diese nicht gegründet, da doch die Beziehungen der Masse unter sich von dem Staatsein abhängen und dieses durch den bürgerlichen Gegensatz bedingt ist. Es ist nur möglich unter Voraussetzung eines Widerspruchs zwischen dem Inhalt des politischen Bewußtseins der Masse und dem der Obrigkeit, und dies tritt ein, wenn die Masse zu Veränderungen im Staate eilt, welche die Obrigkeit retardiert; welches indes auch nicht eintreten würde, wenn die Obrigkeit früher vorbereitend und einleitend eingewirkt hätte. In dem Maß also, als die Voraussetzung richtig ist, kann es auch richtig sein, das andere

Element der politischen Gesinnung zurückzuhalten, aber immer nur, bis das Versäumte nachgeholt ist.

Gehen wir also zur ursprünglichen Position zurück und fragen, ob die politische Gesinnung durch jenes Gegengewicht so kann gehemmt werden, daß ein besonderes Zutreten notwendig sei: so wird das religiöse und spekulative Element, auch das kommerzielle, wie wir es neulich betrachtet, immer nur einzelne und geringe Wirkungen ausüben. Alle drei gemeinschaftlich haben aber noch eine andere Seite, nämlich, daß sie ebenso auch Fremdes hineinziehen, und es entsteht die Frage, ob nicht Liebe zum Fremden könne die politische Gesinnung schwächen. In kleinen Staaten finden wir immer eine große Eifersucht in dieser Beziehung herrschend. In großen merken wir einen bedeutenden Einfluß der Liebe zum Fremden, entnationalisierende Vermengung von Sprachen und Sitten. Dabei aber ist auch die Bestimmung der Völker, einander näherzutreten, nicht zu verkennen und die Mitteilung der Bildung, die auf diesem Wege erfolgt. Wenn wir gleich durch uns und das uns eingepflanzte Klassische bestehen könnten: so haben wir doch von den romanischen Völkern Bildung empfangen, wie wir sie den slawischen gegeben haben. Woraus nun folgt, daß, um das Gute nicht mit zu hindern, der Verkehr, auch der geistige, mit den Fremden nicht darf unterbrochen werden. Hängt nun die Stärkung der politischen Gesinnung vom Umlauf ab: so findet sich der überall von selbst unter der Form des öffentlichen Lebens, der Volksfeste und alles Ähnlichen. Hier ist das wahre Element das Hervortreten der bewußten Zusammengehörigkeit, wobei jeder den Gemeinsinn und Gemeingeist anderer zur Wahrnehmung bekommt und also in sich aufnimmt. Dieses bildet sich von selbst, aber nach Maßgabe der Gleichheit. Je mehr die politische Ungleichheit noch hervortritt, um desto mehr bleibt jeder Teil noch für sich, und dann wahrscheinlich bleibt die andere Klasse ohne öffentliches Leben. [III, 8, 124]

Wir werden also zurückgeworfen auf das Verhältnis der Gesinnung zu dem Bewußtsein des Gesamtzustandes. Dieses ist insofern ein zwiefaches, als nicht nur die Gesinnung, um ihre ganze Wirksamkeit zu äußern, jener Kenntnis bedarf, sondern auch durch diese Einsicht zunächst die Gesinnung geweckt wird.

[III, 8, 125] Wegen Erziehung muß man zum Anfang zurückgehen, ob sie zu dem gehört, was als Sitte Gesetz wird, oder zu dem, was dem Einzelleben der Familie anheimfällt. Das letztere hat für sich die gleiche Beziehung der Familie auf Kirche und Wissenschaft, welche in den alten Staaten kleiner Ordnung nicht anerkannt wurde.

---

70. St. Nämlich das Beschränktsein der politischen Gesinnung auf das eine Element hat darin seinen Grund, daß die einzelnen sich nur des erhaltenen Impulses und der willigen Aufnahme desselben bewußt sind. Wenn man ihnen also nachweist, daß ihre eigene Tätigkeit — kriegerische leistet dieses allerdings schneller und in größerem Maßstabe, kann aber doch nicht deshalb hervorgerufen werden — im Staat zum Bestehen und zur Entwicklung desselben beiträgt: so muß politische Gesinnung entstehen. Jenes aber ist eben das, wodurch das Selbstbewußtsein Gemeinbewußtsein wird, aus welchem dann sich der Gemeingeist entwickelt.

Es entsteht also nun die Frage, kann der Staat sich, was das die politische Gesinnung weckende Bewußtsein betrifft, auf die Gesamttätigkeit der einzelnen verlassen, oder muß er eine eigene Tätigkeit daran wenden? Die Frage aber zerfällt nach beiden Teilen der Aufgabe. Weil nämlich jenes Bewußtsein beim Anfang des Staats = Null sein muß: so haben wir es uns auch im Verlauf als ein sich weiter entwickelndes zu denken. Dann aber muß auch das vorhandene, abgesehen hiervon, der

heranwachsenden Generation übertragen werden; ersteres ist Volksentwicklung, letzteres Volkserziehung. Aber dann gehören auch die mechanischen Fertigkeiten dazu, und wir müssen also, indem wir mit der Volkserziehung anfangen, die Frage in bezug auf das ganze Gebiet aufwerfen.

Die Familie ist vor dem Staat; der Staat muß Liebe der Eltern zu den Kindern voraussetzen und hat also auch das Recht, die Übertragung der elterlichen Kenntnisse zu erwarten. Nicht genau, d. h. in der Form des Kastenwesens, sondern von der Teilung der Arbeit kann man sich beides als gleich möglich denken, Kastenwesen und absolut freie Wahl jedes einzelnen. Inwiefern also der Staat das Kastenwesen begünstigen will, steht in einem andern Kapitel. Sondern nur, wenn wir an die Verschiedenheit der geistigen Fähigkeiten und der Anteile am Nationalreichtum denken, die Kenntnisse ihrer gesellschaftlichen Klasse*).

*) Vorlesungen von 1833. Kompromiß mit der Wissenschaft ... Konflikt ... Sobald die Idee des Staats wissenschaftlich behandelt wird: so muß er immer betrachtet werden, als in der Entwicklung begriffen; und wenn nun hierin die Wahrheit nicht beobachtet wird: so können dadurch gefährliche Impulse entstehen und ein revolutionäres Verfahren angegeben werden. Dagegen muß der Staat eingreifen; aber ein Mißverständnis ist es, wenn er das damit zu heben glaubt, daß er die freie Forschung hemmt; denn darin hat er gar nicht einzugreifen, sondern er kann nur dafür sorgen, daß die einzelnen nicht ins Staatsleben eingreifen. Wenn also feststeht, daß niemand einen Einfluß haben kann, welcher nicht eine gewisse Stellung hat: so kann der Staat dem innerlichen Prozeß ganz ruhig zusehen. Die Regierung muß aber diese Zustände richtig beurteilen; sieht sie kritische Zustände, wo keine sind: so entsteht zwischen der Intelligenz und dem Staat ein Konflikt. Sind aber wirkliche kritische Zustände da: so sind auch dem Staat revolutionäre Maßregeln gestattet. Welches sind nun die Fälle, wo die Regierung Veranlassung hat, gegen die Intelligenz auf ihrer Hut zu sein? ..... Betrachten wir die Geschichte: so finden wir, daß sehr viel Zeit dazu gehört, daß das Erkennen auf die Masse einen Einfluß ausübe. So lange dies aber noch nicht ist, hat es auch noch keinen Einfluß auf das Staatsleben, und deshalb ist noch kein Grund vorhanden, von seiten des Staates in die Entwicklungen der Wissenschaft einzugreifen, diese mögen so falsch sein wie sie wollen. Wo noch gar keine Art der literarischen Öffentlichkeit ist, da ist

Das eigene Eintreten des Staats kann also nur bedingt sein dadurch, daß die Verarmung die Eltern an Mitteilung dieser Kenntnisse hindert, oder dadurch, daß er die Volksentwicklung auch bei der Erziehung anfangen und den Kindern Kenntnisse höherer Art beibringen will. Hierbei sind nun aber auch zu berücksichtigen die kirchliche Organisation und die wissenschaftliche, welche beide auch ein Erziehungsinteresse haben und in welche die Familien auch verflochten sind. Insofern also der Staat vertraut, daß die kirchliche Organisation dem Unvermögen zu Hilfe komme, und von der wissenschaftlichen die Steigerung ausgehen werde, kann er eigene Tätigkeit sparen. Kirchliche Gemeinschaften können aber verschiedentlich beschaffen und in verschiedenen Zuständen sein; sie können die Volksbildung begünstigen, sie können auch das Bewußtsein in ihrer höheren Klasse konzentrieren wollen; in beiden Fällen muß sich also auch der Staat verschieden verhalten. Gegen die wissenschaftliche Tendenz kann auch ein sehr fluktuierendes Verhältnis stattfinden, teils, weil sie selbst in heftigen, ihr selbst vielleicht ganz unschädlichen, aber wegen des Einflusses auf die politische Gesinnung bedenklichen Bewegungen ist, teils, wenn er selbst im Schwanken zwischen Begünstigung und Hemmung der intellektuellen Entwicklung begriffen ist. Außerdem nun kann der Staat zu beiden in einem zwiefachen Verhältnis stehen, entweder, daß er sie teils ignoriert, teils, sofern sie nichts Unpolitisches enthalten, als moralische Personen anerkennt; oder

gar keine Verbindung zwischen der Masse und denen, welche sich der Wissenschaft widmen, sondern nur auf indirekte Weise wird sie darauf wirken können, und hier ist es dem Staat leicht, die Verbindung zu hindern, ohne in das wissenschaftliche Leben selbst einzugreifen. Wo aber schon eine gewisse literarische Öffentlichkeit sich findet, d. h. wo das Volk Bücher liest: da wird er doch nicht nötig haben, seine Tätigkeit auf das wissenschaftliche Leben zu richten; aber diese Verbindung kann er aufheben, wenn er sich in kritischen Zuständen befindet. Der schwierige Punkt ist nur der, daß der Staat in dem ordentlichen Gange der Gesetze bleibe und nicht auf willkürliche Weise eingreife . . . . .

auch, daß er sie auf gewisse Weise aneignet. Im letzten Fall wird dann schwer zu entscheiden, was von ihm als Staat und was von ihnen ausgeht. Aus allem diesen geht hervor, daß eine einfache Form hier nicht zutage gefördert werden kann und [III, 8, 127] daß wir nur darlegen können, mit was für anderweitigen Zuständen jede Handlungsweise in Verbindung stehe.

Man muß auch erst bestimmen, inwiefern der Staat ein Recht hat, die Unterweisung als Mittel zu bestimmen, damit man ihm nicht stillschweigend zugleich ein Recht auf den Glauben und auf die Wahrheit einräume.

---

71. St. Sofern aber der Staat hierbei mit den beiden andern Organisationen in Berührung kommt, müssen wir uns der Quelle und der Grenzen seines Rechtes in der Sache bewußt werden, damit wir ihm nicht auch ein Recht über den religiösen Glauben und über die spekulative Wahrheit einräumen. Wir gehen auf den Anfang zurück. Es entsteht die Frage, ob beim Staatwerden die Unterweisung der Jugend zu dem Teil der Sitte gehört, welcher Gesetz wird, oder, da nun erst dieser Gegensatz entsteht, zu denjenigen Handlungen, welche ganz der persönlichen Freiheit des Einzellebens anheimfallen. Geben wir nun die drei ethischen Organisationen zu: so müssen wir sagen, daß es auch eine Bildung der Jugend für alle drei geben muß. Entsteht zugleich noch ein geselliges Einzelleben als etwas Besonderes für sich: so gibt es auch noch eine Bildung für dieses. Die letztere ist es nun, welche der Familie an sich ausschließlich anheimfällt. Die drei ersten fallen ihr anheim als organische Bestandteile jener Gemeinschaften, und es kommt also zunächst darauf an, wie im Staat das Verhältnis beider Generationen gestellt ist. Drei Formen lassen sich denken, 1. die Kinder gehören ganz den Eltern, und diese überliefern sie dem Staat erst, wenn sie in denselben selbständig eintreten

wollen; 2. die Kinder gehören ganz dem Staat, und die Eltern haben nur das Erzeugen auf sich, platonische Gemeinschaft; 3. die Kinder gehören den Eltern und dem Staat gemeinschaft-
[III, 8, 128] lich. Die zweite kann nach unserer Art durch den Staat nicht entstehen, weil der Staat die Eltern im Besitz der Erziehung findet. Die erste kann nicht sein, weil die Kinder beim Tode der Eltern umkommen müßten, und es bleibt nur die letzte übrig, sofern der Staat in seinem Ursprung nur eine erweiterte Familienverbindung repräsentiert. Die Eltern werden aber immer die natürlichsten Organe des Staats hierfür sein (wie der religiösen Gemeinschaft auch), und im Namen wie im Geist des Staats erziehen. Wenn die Eltern nicht können (das Nichtwollen kann man nur als Nichtkönnen konstruieren): so ist das ein Verarmen, und die Erziehung fällt in das Gebiet der Kommunalgarantie. Wenn der Staat die Volksentwicklung bei der Erziehung anfangen will, welches nur unter Voraussetzung einer mannigfaltig abgestuften Bildung eintreten kann: so müssen Institutionen entstehen, wodurch die Volksjugend in Berührung kommt mit höher gebildeten Gliedern der alten Generation. Auch dies wird von diesen aus von selbst entstehen unter gewissen Umständen, und der Staat wird gewöhnlich nur einen Reiz hinzuzufügen haben. — Mit der Kirche teilt er hinsichtlich der Unterweisung vorzüglich nur die Volksbildung, mit der wissenschaftlichen Tendenz nur die höhere. Da nun die Verhältnisse hier so leicht wechseln können: so ist sein erstes die Befugnis, Notiz zu nehmen von dem, was beide in der Unterweisung tun. Mit der Kirche steht er in anderem Verhältnis, wenn es im Staat nur eine gibt, und wenn mehrere. Im ersten Fall kann er sie sich mehr aneignen, im letzten nicht, weil er sich sonst auch ihren Gegensatz aneignen müßte, welches nur auf Kosten seiner inneren Einheit geschehen könnte. Besonders im letzten Fall wird es dann leicht nötig sein, den Unterricht zu einer Angelegenheit der Kommune, sofern sie eine bürgerliche

Organisation ist, zu machen, natürlich mit gänzlicher Freilassung der religiösen Unterweisung. Die Kirche hat freilich in unsern europäischen Staaten ein Prioritätsrecht; aber sie kann es nicht mehr geltend machen, wenn sie sich in ihrer Einheit nicht hat zu erhalten gewußt. So ist auch die wissenschaftliche Organisation frei und lebendig entstanden. Wenn wir sie unter der [III, 8, 129] Dotation und Leitung des Staates finden: so kommt dies ursprünglich daher, daß sie verarmt ist, oder des Besserseins wegen freie Transaktion mit ihm gemacht hat. Nehmen wir nun noch den dritten Punkt dazu, die Kunstfertigkeiten: so liegt dem Staat ob, für den lebendigen Einfluß der Wissenschaft auf dieselben zu sorgen, wenn sich dieser nicht von selbst findet (und er kann dabei auch mit fremdem Wissen auskommen, wenn es am einheimischen fehlt); dann aber auch dafür, daß die Besitzer der Resultate nicht durch Geheimhaltung derselben exklusiv wirken können gegen ihre Konkurrenten.

72. St. Wenn wir dies alles zusammennehmen, ergibt sich kein solches Bild, wie der Zustand des Unterrichtswesens bei uns, vielmehr widerstreitet unsern Behauptungen dieses, daß vom Zentrum des Staats aus Methode und Zielpunkte vorgeschrieben werden. Dies ist aus zweierlei zu erklären, teils daraus, daß er sorgen muß für die Bildung der künftigen Staatsdiener, teils dadurch, daß er sich die wissenschaftliche Organisation ebenso angeeignet hat wie die kirchliche. Das erste ist nur mit einem Mangel an Allgemeinheit der Richtung verbunden zu denken; das andere kann seinen Grund nur darin haben, daß der Staat allein disponible Mittel besitzt. Es wäre interessant, den deutschen, französischen und englischen Zustand vergleichend darzustellen. Soviel ist gewiß, wenn die Gewerbtätigen selbst den Einfluß des Wissens wollen und deshalb teils die freie Organisation der Wissenschaft dotieren, teils Institutionen für die Verpflanzung der Resultate in ihren Kreis errichten, und wenn der Staat selbst mit der Staatsverwaltung kein Geheimnis

treibt, wird er nicht nötig haben, auf eine solche Weise selbst in einen fremden Organismus einzugreifen. Der wünschenswerteste Zustand ist der, wenn sich der Staat ohne Einmischung und ohne Eifersucht der gehörigen Unterstützung von beiden erfreut und nur lokalisierend das für seine eigenen Zwecke Nötige entweder selbst hinzufügt oder als Privatunternehmung sanktioniert. Und wenn, ohne eine abgemessene Laufbahn aus der
[III, 8, 130] Privattätigkeit, Handelsstand und Advokatur, in den höheren Staatsdienst übergegangen werden kann.

Dritter Abschnitt der Staatswaltung. Vom Finanzwesen. Das Wesen desselben ist nur das Herbeischaffen der Dinge und Tätigkeiten, welche zum formalen Staatsleben gehören, inklusive der Staatsverteidigung*). Daß dies nun aber ein besonderes wird, entsteht erst durch die Beimischung des Geldes. Demohnerachtet bleiben wir bei unserm Grundsatz, das Wesentliche der Sache muß immer beurteilt werden ohne Rücksicht auf das Geld. Wenn man also sagt, die Tätigkeiten sollen unmittelbar herbeigeschafft werden und Onus sein, die Dinge sollen herbeigeschafft werden als Lieferung von denen, welche sie in ihrem Gewerbszweige verfertigen: so kann man vollkommen fertig werden, auch alle Pracht einer königlichen Hofhaltung mit eingeschlossen, ohne alles Geld; aber eine Gleichmäßigkeit wäre nicht darin. Der Künstler könnte alle seine Kunstwerke zu liefern haben und behielte keine Subsistenz, und der Waffenschmied würde weit mehr abzuliefern haben als

*) Die gesetzgebende und exekutive Tätigkeit entziehen Zeit und Kräfte der produktiven Tätigkeit, welche die Subsistenz der einzelnen sichert. Es ist hier offenbar richtig, nicht allen einzelnen gleiches von jenem Nachteil zukommen zu lassen, indem man jedem von jener Tätigkeit zuteilt, sondern diejenigen Kräfte ganz in Anspruch zu nehmen, welche am tüchtigsten sind, und für die Existenz dieser einzelnen zu sorgen. Neben der Besoldung der Staatsdiener gehört noch die Staatsverteidigung hierher, welche bedeutende Kosten veranlaßt, und ebenso, wo die Regierung sich monarchisch gestaltet auch die Erhaltung des Hofes usw.

der Landmann. Diesem nun kann nur abgeholfen werden durch Geld, welches das schlechthin gleich Teilbare ist. Es kann aber doch angewendet werden nur unter der Voraussetzung, daß die Tätigkeiten selbst einheimisch sind, wenigstens in dem Verhältnis, wie sie Gesinnung voraussetzen. Sonst könnten am Ende alle Soldaten und alle Regierenden für Geld gehaltene Ausländer sein. Wenn dennoch dies häufig vorgekommen ist, nämlich partiell: so geschah es nur, sofern man die Gesinnung nur bei gewissen Tätigkeiten voraussetzt, z. E. im Kriege nur beim Offizier, den Soldaten aber als bloße Maschine behandelt. Das [III, 8, 131] Ganze beruht also auf zwei Hauptfragen, wie sind Geldforderung und Leistungsforderung gegeneinander zu stellen? und, wie ist die Geldforderung selbst zu verteilen, wenn der Zweck der möglichsten Gleichheit erreicht werden soll?*)

Es kommt noch eine dritte Art vor, auf die wir aber von selbst nicht leicht würden gekommen sein. Das Geld kann doch nur ein Abzug sein von den Resultaten des Naturbildungsprozesses, und die Naturalleistung ebenfalls. Es läßt sich also auch denken, daß der Staat den Abzug nimmt von der Substanz, und also einen Teil des Naturbildungsprozesses selbst für sich in Beschlag nimmt, um durch dessen Resultate alles herbeizuschaffen. Die ursprüngliche Genesis ist, was Grund und Boden betrifft, die aristokratische, wo der Heerführer seinen vorzüglichen Teil am Grund und Boden erhält und dafür regieren muß; die untergeordneten Formen — Regalien und Monopole — sind erkünstelter. Das Hauptübel ist, daß der Staat Konkurrent der einzelnen wird und also seine gleichmäßige Stellung verliert. In früheren Zuständen ist dies ohne Nachteil. Bei

*) Dagegen gibt es doch noch etwas, was durch Geld nicht ersetzt werden kann, oder es kann Zustände geben, wo es nicht dienlich ist, alles durch Geld zu ersetzen usw..... Die Aufgabe ist also zwiefach, die formellen Tätigkeiten des Staats zu bestreiten mit dem möglichst geringen Abzug der produzierenden Tätigkeit. Dann die Leistungen an Geld oder Tätigkeit richtig zu verteilen.

fortschreitender Entwicklung muß die politische Gesinnung dadurch getrübt werden, indem die Besorgnis entsteht, daß der Staat alle Anordnungen über den Verkehr nur zum Vorteil seiner Produktion machen wird, so daß seine Konkurrenten dabei zu Schaden kommen. Die Monopole sind nie zu erklären aus dem vom Staat geweckten Gewerbsbetrieb; denn wenn er den auch eine Zeitlang für eigene Rechnung führen muß: so ist dies wenigstens niemals sein Zweck, und er gibt seine Etablissements ab, sobald andere da sind. Man muß daher
[III, 8, 132] diese Form ansehen als eine solche, deren sich der Staat entledigen muß, sobald er kann.

73. St. Dies ist noch um so ratsamer, als bei jeder Gewerbsbetreibung durch den Staat die Zwischenhände sich mehren, und zwar in weit stärkerem Verhältnis, also auch die Hebungskosten. Wir haben also zwei Hauptfragen zu beantworten, was für Leistungen zu fordern und wie zu verteilen seien, und ebenso mit dem Gelde. Wir können die zweite Frage gleich mit der ersten verbinden, weil wenigstens der größte Teil des Materials für Verteidigung und Administration muß für Geld angeschafft werden, indem als Lieferung die Ungleichheit zu groß werden würde, wenn der Staat am meisten von Gegenständen braucht, die nur von wenigen fabriziert werden.

Was nun die Leistungen betrifft: so stellen schon Platon und Aristoteles auf, es sei am besten, daß auch hier immer dieselben dasselbige verrichten, damit es am besten verrichtet werde. Es sei aber da, wo alle einander gleich seien, nicht möglich, weil kein Grund vorhanden sei, daß der eine mehr herrschen solle als der andere. Dies ist also das System der wechselnden Obrigkeit. Aber außer dem Gegensatz zwischen diesen und den Beständigen, gibt es noch einen andern, nämlich daß der Staatsdienst ein besonderer Beruf sei, und daß er nur als Nebengeschäft verrichtet werde. Das letzte fordert eine größere Verteilung, aber es gestattet, daß derselbige immer

dasselbige im Staatsdienst tue. Das erste verlangt eine größere Anhäufung von Geschäften bei einer Person, aber es gestattet einen Wechsel zwischen den Geschäften selbst. Wir werden, davon ausgehend, daß der Wechsel der Obrigkeiten von der Gleichheit ausgeht, dies auch auf die großen Staaten anwenden können in ihren partiellen Organisationen, in den Kommunen. Die Kenntnisse zur legislativen Vorbereitung und die Tüchtigkeit der administrativen Vollstreckung gehen so aus der Gewerbtätigkeit selbst hervor. Dasselbe gilt in den provinziellen Organisationen von den großen Besitzern, die eines kräftig gebietenden Willens und einer aufsichtführenden Tätig- [III, 8, 133] keit in ihrem Geschäft auch bedürfen. Daß dieselben immer dasselbe verrichten, scheint nur ratsam, sofern mit dem Wechsel ein bedeutender Kraftverlust verbunden wäre, wenn jeder immer sich erst müßte auf den Punkt bringen, auf welchem der vorige schon stand. Damit hängt nun auch zusammen das sich für große Staatsdienstzweige Bilden und in diesen Hinaufsteigen und Bleiben. Hier zeigt sich sogleich die Möglichkeit, beides miteinander zu vereinigen, nach Beschaffenheit der Gegenstände. Die unteren Stufen der legislativen Vorbereitung sind fast überall wechselnd unter gleichen. Mit der Kommunal- und Provinzialadministration ist es bei uns gewissermaßen auch so. Unsere Landräte könnten ebensogut auf Jahre sein, wie unsere Bürgermeister. Je mehr verteilbar ein Staatsdienst, je mehr nur periodisch eintretend, um desto mehr eignet er sich zum Nebengeschäft. Je mehr man so verteilen kann, um desto weniger braucht man Geld zu fordern. — Auch da oder in dem Teil, wo der Staatsdienst als Beruf getrieben wird, findet sich auf den höheren Stellen häufig der Wechsel, daß derselbe bald in diesem, bald in jenem Zweige befiehlt; worin das Anerkenntnis liegt, daß am meisten auf der lebendigen Wirksamkeit der Idee des Staats und auf dem gesunden Urteil beruht; die besonderen Kenntnisse aber immer bereit liegen für jeden, der an die Stelle

kommt. Je mehr aber der Staatsdienst nur nebenbei getrieben wird, um desto leichter kann geschehen, daß er vernachlässigt wird, zumal, wenn der unmittelbar darüber Stehende ebenso kurz gefristet ist. Das Extrem des Berufdienstes führt aber zur Vervielfältigung der Geschäfte, solange man glaubt, durch gehäufte Formalitäten einen hohen Grad von Sicherheit zu erlangen; dann aber auch zur Überfüllung des Fachs. Und dieses beides verstärkt sich immer gegenseitig.

Vergleichung des Zustandes, wo es für notwendig und klug gehalten wird, die Staatsdiener auf zeitlebens anzustellen.
[III, 8, 134] Fast unmöglich abzustellen, wo es einmal ist, bis sich unter den reicheren Klassen die Bildung, oder unter den gebildeten der Reichtum vermehrt.

---

74. St. Wenn wir die möglichen Kombinationen der beiden Gegensätze betrachten: so werden wir sagen müssen, wie in einem gleichen Staat der Wechsel des Regierens als unvermeidlich anerkannt worden, so werde er auch im weiteren Verlauf, wenn er sich von da an, ohne sonderlich in Ungleichheit überzugehen, bis zur vollkommenen Organisation ausbildet, in derselben Form bleiben können, und auch wenn die Bildung in mehrere Klassen zerfällt, jede unter sich in ihrem Gebiet. Die Basis dieses Verhältnisses ist aber immer die, daß der Staatsdienst nur Nebengeschäft ist. In der größeren Form der Staaten findet man allerdings, daß ein häufiger Wechsel in den höchsten Stellen ein Zeichen von unruhiger Bewegung ist. Das Bleiben ist hier das natürlichere, weil die Fäden aus einem großen Umfange sich konzentrieren, und also ein Kraftverlust eintritt. Der Wechsel der Administration wird aber unvermeidlich, wenn die legislative Seite Beschlüsse motiviert, deren Ausführung den Grundsätzen oder Neigungen der Administratoren entgegen ist. Denn in diesem Fall bleibt nichts übrig, als ent-

weder die Administration wird Null — denn jeder macht das am schlechtesten, wozu er gar keinen Impuls in sich hat —, oder die legislative Seite muß umgeworfen und eventualiter die Form des Staats geändert werden, oder die Administration muß geändert werden. Auch abgesehen aber davon, daß solche Fälle eintreten können, ist doch überall wünschenswert, daß die höchsten Staatsbeamten den Staatsdienst wenigstens in dem Sinn nur als Nebengeschäft betreiben, daß er nicht ihre Subsistenzbasis ist, indem nur diese Unabhängigkeit die sicherste Quelle des Vertrauens auf sie ist. — Denken wir uns hingegen den Staat in der Form der Ungleichheit entstanden und so sich fortentwickelnd: so denken wir uns notwendig in der Masse einen Mangel an politischer Bildung, also auch eine Unfähigkeit für Legislation und Administration, organisiert zu [III, 8, 135] sein. Daher nun die Notwendigkeit einer besonderen Vorbildung, die dann freilich mehr theoretisch sein wird, um Subjekte herbeizuschaffen, die dem Staatsdienst vorstehen können, und dann ist auch natürlich, daß er als besonderer Beruf besteht*). Treibt nun die Regierung noch Gewerbe: so bedarf sie einer Menge von Technikern. Das Maximum ist hier nun, daß, wenn sich auch die obersten Staatsdiener in der Unabhängigkeit erhalten, doch in Beziehung auf die übrigen die Aufnahme in den Staatsdienst das Ansehen eines Vertrags auf Lebenszeit annimmt. Dies wird nicht leicht sein zu ändern, als wenn sich die Wohlstands- und Bildungsverhältnisse in der Masse ändern, so daß die schon im Staatsdienst sind, eine Ehre darin suchen, zu zeigen, daß sie mit ihrer Subsistenz nicht daran gebunden sind, auf der andern

*) Nun ist noch ein Punkt übrig, nämlich das Verhältnis des Staats zu andern Staaten. Es ist nicht möglich, zumal bei Öffentlichkeit der legislativen Tätigkeit, vor fremden Staaten ein Geheimnis zu bewahren. Wo jene Öffentlichkeit nicht ist, herrscht zuweilen die Tendenz, vieles geheim zu halten, und das geht natürlich nicht anders, als wenn die Staatsverwaltung nur von einigen Bestimmten geführt wird. Wenn der Staat noch Gewerbe treibt usw.

Seite aber auch in der Masse ein Verlangen entsteht, zu zeigen, daß sie imstande ist, etwas für den Staat zu leisten. Mit diesem Impuls nimmt dann auch die Masse der Leistungen zu, welche, von den Kommunalleistungen anfangend, ohne Entschädigung verrichtet werden. Jener Zustand aber des komplizierten und als Subsistenzbasis dienenden Staatsdienstes gibt nun auch den Schlüssel dazu, weshalb die Staaten auf diesem Punkt sich so langsam dem gemeinsamen Ziele zu bewegen. Denn als gemeinsames Ziel muß man den Zustand der völlig entwickelten Organisation deshalb ansehen, weil er doch im Grunde nur das völlige Aufhören des Nichtstaatseins ist. Denn da mit diesem die Administration notwendig abhängig wird von den legislativen Bewegungen: so ist das Interesse der ganzen Staatsdienerschaft dagegen. Sie hemmt also die Fortschreitung,
[III, 8, 136] so daß diese nur nach einem kleinen Exponenten geschehen kann, und wenn besondere Umstände eine schnellere Bewegung bedingen: so verursachen jene eine retrograde Bewegung, um den in der Natur der Verhältnisse gegebenen kleinen Exponenten wieder herzustellen.

Wenn also nun auf jeden Fall viele Leistungen nicht ohne Entschädigung erfolgen und viele Teile des Apparats nur durch Konkurrenz am besten zu beschaffen sind, mithin Geld in die Hände der Regierung kommen muß: woher ist dieses am besten zu nehmen? Dies ist die Theorie der Abgaben. Zwei Gesichtspunkte sind hier durch die Natur der Sache gegeben. Erstlich wird in bezug auf den Apparat das Geld nur angenommen, um die Leistungen auszugleichen; es muß also auch auf solche Weise genommen werden, daß die womöglich absolute Gleichmäßigkeit des Angezogenwerdens daraus entsteht. Zweitens, insofern es nur gefordert wird, um die Leistungen zu sichern und zu erleichtern, muß es so gefordert werden, daß es vorhanden ist, wenn es gebraucht wird, und daß nicht eine Menge von andern Leistungen nötig werde, um das Geld ein-

zutreiben. Das Woher beantwortet sich im allgemeinen: vom Naturbildungsprozeß; denn anders ist nichts vorhanden. Es kann aber genommen werden von der Substanz desselben oder von der Zirkulation. In der Substanz ist ein zwiefaches. Der Grund und Boden als Ort und Stoff der bildenden Tätigkeit und das außer Kurs gesetzte Eigentum als Ort des Genusses. Der Grund und Boden als bloßes Quantum ist der ungleichste Maßstab. Der Geldhändler macht auf einer Kontorstube einen größern Teil des Naturbildungsprozesses fertig als der Landmann auf einer großen Bodenfläche. Das fixierte Eigentum wird mit der unbedeutenden Differenz größerer oder geringerer Sparsamkeit doch immer nach dem Maß des Ertrags gebildet und empfiehlt sich also von seiten der Gleichheit. In der Zirkulation ist eine ähnliche Duplizität, nämlich Produktion im weitesten Sinn und Konsumtion. In der ersten ist sehr verschieden das Verhältnis des Betriebskapitals zum Ertrag, die letzte aber wird sich mit derselben kleinen Differenz nach [III, 8, 137] dem Ertrage richten und empfiehlt sich auch von seiten der Gleichheit. Gibt nun der andere Gesichtspunkt der Leichtigkeit dieselben Resultate: so wird die Sache leicht einzurichten sein; ergibt sich das Gegenteil: so wird sie natürlich sehr kompliziert, und die Veranlassung wird sehr groß, daß die Staaten weit auseinandergehen in ihrer Praxis, und auch daß derselbe schwankt und wechselt, je nachdem es ihm mehr auf Gleichheit ankommt oder auf Leichtigkeit.

Über die Art, das Gewerbetreiben zu behandeln, solange es noch besteht. Über die Kopfsteuer. Über die einfache physiokratische Theorie.

---

75. St. Die Leichtigkeit der Abgabe in bezug auf den Leistenden beruht darauf, daß sie sich an eine von selbst entstehende Einnahme oder Ausgabe desselben knüpft, damit das

Geldanschaffen dafür nicht ein besonderer Akt werde. Dies spricht schon überhaupt mehr für die Zirkulation als für die Substanz, indem bei der letzteren nur Kauf und Verkauf den Fall darbieten; ist aber gleich für Produktion und Konsumtion. In bezug auf den Staat besteht die Leichtigkeit darin, daß die Abgabe an gleichmäßig verteilte Zeitpunkte gebunden ist, denn so wird die Erhebung eher als Nebengeschäft können betrieben werden, und die Regierung wird sich mit ihrem Einkommen besser einrichten können. Dies spricht mehr für Substanz als Zirkulation. Beide Aufgaben treten also gegeneinander, und dies erklärt den schwankenden Zustand der Theorie und Praxis. Es fragt sich, ob nicht aus dieser Unbestimmtheit zu kommen sei, wenn wir zugleich auf das Rücksicht nehmen, was der Staat zur Aufmunterung der Gewerbe tut. In Nordamerika ist es ganz natürlich und richtig, daß die Zentralabgaben fast ganz auf den Handel gelegt sind, weil die Zentralregierung vorzüglich diesen und die äußeren Verhältnisse zu dirigieren hat. Aber diese sind keine Schutzabgaben, sondern sollen nur nach der
[III, 8, 138] Idee von diesen modifiziert werden. Da Schutzabgaben, wenn sie ihren Zweck nicht erreichen, schlecht sind, wenn sie ihn aber erreichen, ihr Grund in demselben Augenblick aufhört: so dürfen sie eigentlich, wenn vom Regierungseinkommen die Rede ist, nicht mitgerechnet werden. Es sind aber außer dem Prozeß auch noch die Menschen als Gegenstand der Besteuerung möglich*). Allein erstlich wird hierdurch eine Klassi-

*) Die Kopfsteuer als einzige Abgabe wäre die allerschlimmste. Ein im Staat tätiges Element wird besteuert, weil es dem Staate Leistungen zu machen hätte. Nur der also kann besteuert werden, welcher etwas leisten kann; also kein unerwachsener Mensch. Außerdem könnte ja doch, wer gar nicht fähig ist, an der Tätigkeit des Staats teilzunehmen, auch gar nicht dazu angehalten werden. Die Sache ist an sich willkürlich. Ebenso die Zeit der Hebung und das Maß der Besteuerung. Denn der Ertrag als alleinige Norm angesehen, bringt Ungleichheit hervor. Diejenige Familie, die aus vielen Köpfen besteht, wird am meisten besteuert und gebraucht doch auch das meiste zur Konsumtion.

fikation notwendig, die sehr schwierig ist, und doch in ihrer Wirkung die Steuer zu einer Einkommensteuer macht, nur daß nach Maßgabe der Kopfzahl der Überschuß geringer ist, die Kopfsteuer aber größer. Je mehr sie nun wahre Einkommen- und Vermögensteuer wird, desto ungerechter erscheint sie an der Grenze zweier Klassen, und desto mehr macht sie die Unterschiede auffallend. Je weniger sie es ist, um desto mehr werden immer verhältnismäßig die niederen Klassen besteuert, was Unzufriedenheit erregt. — Man könnte nun zunächst auch noch die Frage stellen, ob ein entschiedener Vorzug darin liege, nur eine Abgabe zu haben oder viele. Das erste ist am meisten ausgebildet worden in der physiokratischen Theorie, als der alleinigen Besteuerung des tragbaren Bodens oder des Ackerbaues. Die Gleichheit mache auf diese Weise sich selbst am vollkommensten, indem der Landmann die Steuer auf den Kornpreis lege, weil aber jeder so fortfahre mit seinem eigenen Produkt: so bezahle auch der Landmann zuletzt seinen Teil an der Steuer als Konsument seiner anderweitigen Bedürfnisse. Dagegen ist dem Landmann das Geld nicht bereit und hält sich am wenigsten bei ihm auf. Sein Verkauf ist an keine bestimmte Zeit ge- [III, 8, 139]
bunden, und vom Erlös kauft er sogleich seine Bedürfnisse, ohne das Geld an sich zu halten. Wogegen man ihn dem größten Verderben aussetzt, wenn man ihn bei seiner Entfernung vom Geldmarkt nötigt, zu borgen, und ihn wucherischen Zwischenhänden überliefert. Denkt man sich aber den Ackerbau in die Fabrikation übergangen: so geht der Grund der Unterscheidung verloren*). Eine Methode, die in kleinen Staaten mit großem Sukzeß befolgt wird, ist die der geheimen Selbstbesteuerung. Sie setzt voraus lebendigen Gemeingeist und hin-

*) Ist aber das Prinzip überhaupt nur anwendbar? Wenn z. B. ein Staat, wie die Hansestädte, ihm folgen wollte, müßte er ganz unverhältnismäßig hoch besteuern und die Landleute würden ihr Korn nicht absetzen, wenn nicht der Verkehr mit anderen gehemmt würde.

reichende Kenntnis vom Gesamtzustand. Diese ist zwar in einem großen Staat nicht allgemein anzunehmen, aber doch in bestimmten Abstufungen; und wenn wir jenen nicht voraussetzen wollten: so würden wir eine Unvollkommenheit voraussetzen, die doch aufgehoben werden muß. Denken wir uns also einen organisierten Staat und die Regierungsbedürfnisse ermittelt, dabei eine Kenntnis des Gesamtzustandes, nicht nur in der Regierung, sondern auch in den höchsten Gliedern der legislativen Abstufung: so werden diese gemeinsam die Aufbringung nach Provinzen unter sich teilen können, die Provinzen ebenso durch die niedere Abstufung nach Kreisen, die Kreise ebenso nach Kommunen, und diese unter sich nach Anleitung ihrer Organisation. Wenn die Verteiler auch eine Mannigfaltigkeit von Abgaben machen: so erneuert sich die alte Unbequemlichkeit nur um so schlimmer, als nun auch eine Provinz gegen die andere arbeiten wird; anders aber, wenn sie ohne Rücksicht auf alle anderen Verschiedenheiten das Einkommen besteuern. Die Einkommensteuer ist auch die einzige rein natürliche; denn das Einkommen ist das Resultat von den Tätigkeiten der Familien im Naturbildungsprozeß. Von diesen Tätigkeiten hatte der Staat ursprünglich zu fordern, und nimmt also statt dessen vom
[III, 8, 140] Resultat. Bis nun dieser Zustand als der eigentliche Normalzustand eintreten kann, werden die Unvollkommenheiten aller einzelnen Abgaben am besten ausgeglichen, wenn man sie alle verbindet, weil sie sich neutralisieren, so daß die übrigbleibende Ungleichheit nicht abgeschätzt werden kann und die Unzufriedenheit des einzelnen keinem sich gegenüber findet, der nicht auch unzufrieden wäre.

76. St. Diese Kombination begründet sich noch dadurch, daß bei jeder einfachen Steuer, die natürlich bedeutend sein muß, auf der einen Seite eine so große Differenz des Preises entsteht gegen das Ausland, daß sie die entgegengesetzte Wirkung einer Schutzsteuer tut, so daß ein Staat, der viele kleine Steuern

hat, gegen alle, die einfache große haben, im Vorteil ist im äußeren Verkehr, und also nur ein isolierter Staat jene Maßregel befolgen kann; wie denn im ersten Anfang des Staats, wo es noch erst ein Hauptgeschäft gibt, und also nur eine Steuer möglich ist, ein solches Isoliertsein auch stattfindet. Auf der andern Seite ist auch die unvermeidliche Ungleichheit — wenn z. B. bei der Bodensteuer nicht nur auf die Güte, sondern auch auf die Differenz des Arbeitslohns usw. gesehen werden soll — um so augenfälliger. Hierzu kommt noch dieses, daß der Reiz zur Kontravention weniger abhängt von der Summe der Abgaben als von der Größe der einzelnen, indem die Strafe sich nach dieser richtet. Er steigt also, wenn es nur eine gibt, und verliert sich bei mehreren. Wollen wir uns nun die Mannigfaltigkeit konstruieren: so geschieht es am besten so, daß wir zu der Bodensteuer, als der ursprünglich einfachen, das größte Gegenstück suchen. Dies würde eine auf den Geldhandel gelegte Steuer sein. Sie wäre ebenfalls die natürliche einfache in einem ganz auf den Welthandel basierten Staat, in welchem der Ackerbau entweder so gut als nicht existierte oder wenigstens ganz in die Identität mit Fabrikation und Handel hineingezogen wäre. So wäre es z. B. in Hamburg ganz einfach, jedem seinen Steuerbetrag an seinem Bankfolio abzuschreiben. Von hier herabwärts verbreitet sich dann die Steuer durch alles, was Handel heißt, und hat den Vorzug der Leich- [III, 8, 141]
tigkeit im höchsten Grade. Denn der Kaufmann ist immer im Zustand der Einnahme und Ausgabe, und das Geld wird also genommen, wo es gewiß immer ist. Aber da beim Kaufmann Vermögen und Einkommen ineinander gehen, indem auch das erste nur auf Geld reduzibel ist: so ist keine Sicherheit der Abschätzung da, als das eigene Gefühl, daher auch diese Steuern am meisten nach der Selbstschätzung hinneigen. Von der Bodensteuer verbreitet sich die Abgabe mit der Teilung der Geschäfte gleichmäßig aufwärts steigend über alles, was Produk-

tion heißt, und so wird die größte Mannigfaltigkeit möglich sein, wo die größte Mischung von Produktion und Handel ist.

Bisher nun sind wir ausgegangen von der Voraussetzung ausgemittelter und bis auf geringe Differenzen sich gleichbleibender Regierungsbedürfnisse. Nun aber bringt Krieg jedesmal eine plötzliche, sehr bedeutende Vergrößerung hervor. In Beziehung auf diese sind nun drei Maßregeln möglich. Erstlich eine ebenso plötzliche Erhöhung der Steuern. Diese aber ist nur möglich in einem wenig offenen Staat, von dem nicht leicht ein bedeutender Teil in feindliche Hände kommen kann, und in einem auf dessen Totalgewerbsstand der Krieg keinen bedeutenden Einfluß gewinnen kann, oder wenigstens nur einen solchen, wo Vorteil und Nachteil sich heben. Zweitens, der Staat kann die früheren Generationen für einen möglichen Kriegsfall im voraus heranziehen und die Steuern so viel über den jedesmaligen Bedarf erhöhen, daß er einen bereiten Vorrat hat, um die Differenz der Ausgaben zu decken. Dies rechtfertigt sich nur in einer Lage, wo die Wahrscheinlichkeit des Kriegsstandes immer groß genug ist und die Erhöhung nicht leicht zu bewerkstelligen. Dies war die Lage Preußens unter Friedrich II. und damals das Thesaurieren dem ganzen Zustande des Staats analog. Es gehört aber dazu ein großer Scharfblick, um das richtige Maß zu treffen und nicht unnütz die reale Staatstätigkeit dadurch zu drücken, daß die Vermehrung des Betriebskapitals unmöglich gemacht und auch die Außer-
[III, 8, 142] kurssetzung der Gegenstände geschwächt wird. Wenn der Staat zuviel thesauriert hat: so ist allerdings die Auskunft sehr naheliegend, daß er seine Vorräte als Vorschüsse verteilt, um das Betriebskapital zu vermehren, — wie auch nachher zum Behuf der Meliorationen geschah; — aber dadurch kommt er wieder in die Konkurrenz (des Geldhandels) mit den Untertanen, welches er vermeiden soll. Endlich kann auch der Staat die künftigen Geschlechter den Überschuß der Kosten decken lassen,

indem er sie für den Augenblick herbeischafft durch fremdes Geld. Dieses Mittel ist, wenn man einen glücklichen Ausgang des Krieges denkt, das billigste, denn um der künftigen Geschlechter willen ist er geführt worden, und sie haben den Vorteil davon. Beim Thesaurieren wird den Lebenden etwas entzogen, um einer ungewissen, sie nur zum kleinsten Teile selbst treffenden Gefahr willen, und dasselbe gilt auch von den Kriegssteuern für alle die, welche schon zur absterbenden Generation gehören. Wenn aber ein Staat Anleihen macht um großer Verbesserungen willen, z. E. Straßen und Kanäle: so ist das teils ein Zeichen, daß er versäumt hat, sie allmählich zu veranstalten, teils tritt er dadurch dem Geldhandel der Untertanen, durch den dasselbe bewirkt werden könnte, in den Weg. Und man sieht aus diesem Beispiel, wie die Anleihe mit Recht nur an die Stelle einer durch äußere Beziehungen dringend hervorgerufenen Steuer treten kann. Daß nun nicht nur die Verzinsung, sondern auch die Amortisation mit bedingt werden muß, versteht sich von selbst. Die Bedingung, auf welche der Staat Anleihen erhält, d. h. Höhe der Zinsen und Termine der Tilgung zusammengenommen, ist der Maßstab seines Kredits, d. h. des Vertrauens auf seine selbständige Fortdauer und auf seine zweckmäßige Verwaltung*).

*) Daß man aber sagt, daß Staatsschuld eine Wohltat für den Staat sei, ist offenbar nur aus Polemik entstanden; denn das Kapital läßt sich schon anders verwenden als beim Staat.

[III, 8, 218]

Aphorismen über den Staat.

1. Weil kein Wort einen absoluten Wert hat, darum ist es unendlich schwer und eigentlich die größte Prätension, Aphorismen zu schreiben. Daher möchten wohl schwerlich andere Aphorismen möglich sein, als die zugleich antithetisch oder in einer andern Form streng witzig sind und gewissermaßen den Umfang der Worte selbst ausmessen. So sind die meisten Schlegelschen.

---

2. Auf der einen Seite muß im Staate allerdings alles Gegenstand des Kommerzes werden, ablöslich, Geldes wert. Auf der andern alles Sitte, individualisiert, fixiert. Beides auf die rechte Art zu verbinden und zu trennen, ist die höchste Aufgabe. Jede mechanische Lösung ist nur untergeordnet und unvollkommen. So in England die zeitliche Beschränkung des *entail*, in Deutschland die räumliche Trennung zwischen Lehn und Allodium.

---

3. Das Bestreben nach der Sitte ist die Ursache von der Verbindung der Kirche mit dem Staat. Daher auch der Schein, daß die Kirche müsse rein national sein. Bei den Alten war alles, was auf die Sitte wirkte, die ganze Geselligkeit, religiös. Abwägung der Frage, ob der Katholizismus politischer ist oder der Protestantismus.

---

4. Läßt sich das Ganze einteilen nach den verschiedenen [III, 8, 219] Aktionen, welche in der Idee der Kultur liegen? Nämlich 1. das Herbeischaffen und Erhalten des zu bearbeitenden Stoffes, und hier wieder abgeteilt nach der menschlichen und nach der äußeren Natur; 2. das Bearbeiten desselben unmittelbar nach gleicher Einteilung. Die wichtigsten Differenzen in der Richtung der gesamten Tätigkeit gingen wenigstens hieraus hervor. Hierbei wäre dann zu sehen auf die universelle Seite und auf die individuelle in ihrem respekt. demokratischen und aristokratischen Charakter. Die Idee des Nationalreichtums, auch im weitesten Umfange, repräsentiert nur die universelle Seite. Es muß noch hinzukommen die Idee der Nationalbildung, ebenfalls im höchsten Umfang. Hierin liegen die wesentlichen Aufgaben des Staates im allgemeinen.

Dann ist erst Zeit, von seiner Form zu reden, nämlich von der wesentlichen Einheit und dem relativen Gegensatz zwischen Volk und Regierung.

Endlich ist dann zu bestimmen, welcher und unter was für Umständen der Anteil beider differenten Glieder an den wesentlichen Aufgaben ist.

---

5. Die Abgaben sind gleichsam nur das, wovon sich die Regierung, inwiefern sie besonders heraustritt, nährt; gehören also unter Nr. 2.

---

6. Die Idee des wahren Königs. Er muß alles haben und nichts. Nichts in der Form des Eigentums, aber den idealen Besitz von allem. (Idee des alten Feudalsystems.) Darum ist der Wahlkönig nicht der rechte, sondern nur der Erbkönig.

---

7. Die Polizei und das Militär ist das Massewerden der
[III,8, 220] Regierung, (darum, wenn die Regierung sich isoliert, treten zwei Massen gegeneinander). Die Parlamente sind das Regierungwerden des Volkes.

---

8. Drei Teile, Staatsbildung, Staatsverwaltung, Staatserhaltung. Bei der Ankündigung derselben ein Anhang über die sogenannte Staatsklugheit. Italienisch kleinlich die gewöhnliche Ansicht. Über die wahre Idee davon. Wie man sagen kann, daß Klugheit im sittlichen Sinne das allgemeine Pflichtschema ist.

---

9. In der Einleitung über die Idee der Theorie, auf welcher Stufe sie eigentlich steht.

---

10. Kommt die Polizei unter die Staatsverwaltung? und wie wird diese überhaupt abgeteilt?

Schwer zu bestimmender Begriff der Polizei. Tiefstes Hinabsteigen der Gesetzgebung in das Gebiet der Familie und des Eigentums; Supplement, wo die bürgerliche Freiheit sich nicht selbst genug beschränkt durch das inwohnende gemeinsame Interesse. Oft ist sie eine Masse von willkürlichen Punkten, um die Gesetzgebung zu supplieren. So etwas kann natürlich in England nicht sein. Die Polizei ist in England schlecht, weil es keine stufenweise Gesetzgebung gibt. Diese Idee ist echt deutsch. Annäherung dazu in unsern Provinzialgesetzbüchern. — Als Supplement sollte eigentlich die Polizei gar keine Strafen auflegen können, sondern nur die Handlungen des Nachlässigen mit seinen eigenen Kräften ergänzen.

Polizei als Auge der Regierung, um die Übertretungen zu entdecken. Wo Gegensatz zwischen Regierung und Volk ist, wird sie geheim und höchst verderblich. Wo beide eins sind, kann

es nie eine geheime Polizei geben. Auch da, wo sie scheinbar nützlich ist, wird sie nur dadurch notwendig, daß die Angeberei verhaßt ist, und dies ist nur da, wo die Gesetzgebung selbst verhaßt ist. [III, 8, 221]

---

11. Für Diebstahl ohne Gewalt hat die Regierung gar keine Verpflichtung, einzustehen; wohl aber für allen Raub. —

---

12. In Fichtes politischem Handelsstaat ist die Masse das Nichtich. Darum wird ihr alle politische Existenz abgesprochen.

---

13. Je roher noch die Masse ist, um desto mehr muß alles Individualisierende geschützt und geheiligt sein, damit das schon Gebildete nicht wieder in rohe Hände komme. Die Tendenz des Staates muß aber immer sein, den strengen Gegensatz aufzuheben.

---

14. Herrliche Konstruktion des englischen Parlaments im ganzen, als Einheit der Regierung und des Volks, weil einige schon als Regierungsglieder darin sind, andere solche erst durch Wahl hineinkommen müssen, dadurch also das Urteil der Regierung gleichsam anerkannt, und andere durch ihre Wahl Regierungsglieder zu werden pflegen.

---

15. Ein Mittelzustand zwischen unserem bisherigen und dem der wahren Repräsentation ist der, die Sprache der öffentlichen Meinung in ein förmliches, aber bloß konsultatives Organ zu formieren. Ist aber nicht haltbar.

---

16. Abgaben und als ihr, wenngleich falsches Korrelatum, Prämien (das richtige, Gehalte), dargestellt als die Zirkulation zwischen Regierung und Volk.

[III, 8, 222] 17. Einseitigkeit der verschiedenen Systeme vom Staatsreichtum. Worauf die Relativität der verschiedenen Zweige beruht.

---

18. Was man eigentlich Politik nennt, geht mehr vom empirisch Einzelnen aus. Höher angesehen, entspricht es mehr der Pflichtenlehre. Die Kunst, in der Hinsicht auf das einzelne nicht die auf das Ganze zu verlieren. Daher nicht mit Unrecht Klugheit. Wir geben nur die Prinzipien dazu.

---

19. Standpunkt der modernen Staatsklugheit (in der Staatserhaltung), historisch im Zustand der Staatenbildung gegründet. Vielleicht die ersten Spuren unter den alexandrinischen Reichen.

---

20. Zwei verschiedene Gefühle, daß der Geist überall der Masse auf eine ewige Weise eingeboren ist, und daß er überall zeitlich nur in einzelnen Erscheinungen heraustritt, sind in scheinbarem Streit und müssen miteinander vereint werden.

---

21. Wenn man gesetzgebende Gewalt und ausführende Gewalt gegeneinander stellt: so hat offenbar die gesetzgebende Gewalt die Regierung und die ausführende Gewalt das Volk.

---

22. „Polizei soll gehen auf Erhaltung der Sicherheit und Rechtlichkeit und auch auf Beförderung der Sittlichkeit und Glückseligkeit.“ So werden auf der einen Seite alle Schul- und Kirchenanstalten Polizeianstalten, auf der andern Seite ist keine feste Grenze gegen die Gesetzgebung zu ziehen. So auch Pöliz *).

---

23. Pöliz trennt auch Nationalökonomie von Staatswirtschaft. Letztere ist ihm teils Leitung der Nationalökonomie,

*) Karl Heinrich Ludwig Poelitz, 1772—1838, sehr fruchtbarer staatsrechtlicher Schriftsteller. Allgem. Deutsche Biographie 26, 389f. (Br.)

teils Finanzwissenschaft. Andere wollen noch mehr den Staat als etwas Besonderes setzen und ihm auch nicht einmal die [III, 8, 223] Leitung der Nationalökonomie zuschreiben. Sie sehen also das ganze unmittelbare Kulturgeschäft als etwas an, was rein von der Nation als solcher ausgehen muß. Dies ist aber nur auf einer gewissen Entwicklungsstufe wahr. Zur Glückseligkeit zureichend, geht auch auf die Totalität der Kultur. — Das alle andere unter sich Befassen, schließt auch die Idee des öffentlichen Lebens in sich. Vollkommene Gemeinschaft, so daß es keiner andern bedarf.

---

24. Es gibt Staaten, die ihr rohes Material auf keine andere Weise als durch Eroberung herbeizuschaffen wissen. Raubstaaten. So in gewissem Sinn Rom, in gewissem Athen; letzteres deshalb, weil die Totalidee der Kunst als Nationalbildung den Athenern eigentümlich war. Tollheit eines Raubstaates von großem Länderumfang. Auch menschenraubende Staaten gehören hierher.

---

25. Nur wo der politische Instinkt in der Masse ganz negativ ist, das Gefühl, daß sie für sich nicht zusammenhalten kann und doch zusammenhalten muß, nur da kann eine Regierung ganz einseitig und willkürlich sein.

---

26. Die Regierung kann nicht ausgeschlossen sein von der Nationalökonomie, sonst hätte ja die eine Seite des formellen Gegensatzes keinen Teil an der materiellen Seite. — Dies wollen die Ökonomisten im weiteren Sinne und wollen also die Tätigkeit der Verfassung ganz auf sich selbst und auf die Erhaltung beschränken.

---

27. Das einzige Wahre des stehenden Heeres ist wohl das Bestreben, daß durch die erhaltende Funktion die verwaltende nicht soll unterbrochen werden. —

---

28. Daß die verwaltende Funktion nicht bestehen kann ohne die Verfassung, und daß sie also die Verfassung selbst hervorbringen müßte, wenn sie nicht schon da wäre, d. h. sie erhalten, das wird zugleich symbolisch dargestellt durch die Abgaben. Daher müssen diese eigentlich aus jedem Zweige hervorgehen und so zugleich auch das Auge der Regierung sein.

---

29. Gewöhnliche Darstellung der Organisation unter der Mannigfaltigkeit der drei Formen und der drei Gewalten. Willkürlichkeit darin. Der wesentliche Unterschied zwischen Aristokratie und Demokratie verschwindet bei näherer Betrachtung. Polen sah aus wie Aristokratie, ist aber Demokratie. Einzelne amerikanische Staaten wegen der Menge von Schwarzen. Die Triplizität der Gewalten ist gar nicht zu deduzieren.

---

30. Das Absteigende von der Regierung zum Volk ist die Hierarchie der ausübenden Gewalt; das Aufsteigende vom Volk zur Regierung ist die Hierarchie der gesetzgebenden Gewalt.

Der relative Gegensatz ist nicht ursprünglich als ein persönlicher gegeben. Er kann recht gut auch ein funktioneller sein.

Der König ist die Einheit und Allheit der Einwohnung der Idee des Staates. Das Volk die Totalität der Aufnahme der Idee.

---

31. Die reine Demokratie beruht auf dem Prinzip der Allgegenwart der Idee. Sie soll durch die Reibung der einzelnen untereinander erregt und integriert werden. Wenn dieser Reibungsakt vorbei ist, werden sie wieder bewußtlos. In den permanenten Organen wird nicht die Idee spezifisch gesetzt, son-

dern nur die Erinnerung (denn sie sind nicht gesetzgebend), aber [III, 8, 225]
sie sind isoliert, funktionell wenigstens, von dem, was die Bewußtlosigkeit hervorbringt. — Offenbar tritt hier der relative Gegensatz am wenigsten auseinander; aber in jenem Isoliertsein liegt schon der Übergang zu den andern Formen.

---

32. Sobald irgendeine Klasse von der Bildung des gemeinen Willens ausgeschlossen ist, existiert schon eine Aristokratie.

---

33. Wenn ein Staat als Demokratie entstanden ist, strebt er nach der Monarchie. Wenn er als Monarchie entstanden ist, strebt er nach Demokratie, bis sich beide einander saturiert haben.

---

34. Der wahre König muß ganz isoliert sein von dem, was in die Bewußtlosigkeit der Idee verwickelt. Dies kann eigentlich nur der Erbkönig, der Wahlkönig nicht.

---

35. Die regierende Familie muß allerdings die individuellste sein und also auch am meisten aristokratisch konstituiert. Natürlich muß es auch eine Abstufung von ihr zum reinen Demokratismus der Gemeinen geben. Die Form des Erbadels ist aber hiermit nicht vollständig gesetzt. Nur diejenige Familie sei aristokratisch, die es sein will.

---

36. Die königliche Familie muß immer im höchsten politischen Leben bleiben, weil der wahre König aus ihr soll geboren werden, nicht weil schon so viele Könige aus ihr geboren sind; also gar nicht nach Analogie des Adels.

---

37. Der König ist seiner Natur nach bloß repräsentativ. Er ist die gemeinsame Spitze der beiden Zweige. Darum durfte

[III, 8, 226] nur irgendeine aus den gebildetsten und politischsten Familien genommen werden. Aber gewöhnlich ist die Familie selbst historisch. — Über die Wahl fremder Familien, namentlich deutscher.

---

38. Zwischen König und Volk müssen Mittelglieder sein; aber der Erbadel ist dazu nicht tauglich, weil er gleich nicht mehr als eine lebendige Produktion erscheint, sondern tot ist. Er kann das Steigern des Lebens der Idee nicht darstellen, weil er auf einer einmal für immer fixierten Form beruht. Sieht man das Leben der Idee als Talent an: so kann dies freilich in Familien verwachsen; allein man muß sich an die Erfahrung halten. England würde in dieser Hinsicht vollkommen sein, wenn es einen Zensus hätte, der Familien wieder ausstreichen könnte.

---

39. Insofern das Volk sich als Produkt des Königs ansehen läßt, müssen auch die Mittelglieder vom Könige ausgehen; insofern der König als Produkt des Volks, müssen die Mittelglieder vom Volk ausgehen. England vor und nach der Revolution. Beides muß vereinigt sein.

---

40. Die reine Demokratie beschränkt sich ihrer Natur nach auf die Größe einer übersehbaren Versammlung.

---

41. In einem größeren Staate muß die Munizipalverfassung demokratisch sein, die Provinzialverfassung gewissermaßen aristokratisch, die allgemeine Form monarchisch.

---

42. Das stufenweise Erheben des Volks aus einer ursprünglich despotischen Verfassung muß materialiter vom Volk anfangen, formaliter aber hernach von der Regierung ausgehen.

---

43. Über die Trennung der Gewalten noch einmal bei Gelegenheit der Monarchie. [III, 8, 227]

---

44. Es ist keine Beseelung der Regierung durch das Volk, wenn letzteres nur von den einzelnen aus Bitten, wie sie aus dem Privatinteresse des einzelnen hervorgehen, über die materielle Tätigkeit, an die Regierung bringt. Sondern es muß doch schon einigermaßen die Form der Gemeinsamkeit mit darin sein. — Die öffentliche Meinung ist die ungebildetste Stufe dieser Form.

---

45. Wo ein wahrhaft lebendiger Punkt ist, wenn auch nur ein untergeordneter, da muß eine Einheit der beiden Zweige sein, ein Element, welches das Hinaufsteigen vom Volk zur Regierung repräsentiert, und eins das Hinabsteigen von der Regierung zum Volk.

Daß die Minister mit im Parlament sind, gehört nicht hierher, sondern ist nur ein Entgegenschicken der Regierung an das emporsteigende Volk, und es ist recht, daß sie müssen wie alle andern gewählt werden.

Wo die Initiative noch lediglich von der Regierung ausgeht, ist nur ein sehr schwaches Emporsteigen des Volks angedeutet. Unterdrückt ist es in Frankreich auch noch dadurch, daß das Beratschlagen abgeschafft ist.

---

46. Das Wachen über das Gesetz kann in der Demokratie allenfalls einem einzelnen übertragen sein, ohne Nachteil der Form selbst, und so auch wenigen, ohne Aristokratie. Der wahre Übergang liegt in der immer sich bildenden und schnell wechselnden Ungleichheit der politischen Talente.

---

47. Über die Sicherheit als Zweck des Staates muß noch
[III, 8, 228] einmal gesprochen werden, wenn von den Gewerben als Privatsache die Rede ist. Es ist anfangs zu sehr übergangen.

---

48. Quelle der rasendsten Einseitigkeit ist es, den Staat als Gesellschaft von Ackerbauern anzusehen.

---

49. Wenn die einzelnen bloß der Sicherheit und der Freiheit wegen zum Staat zusammentreten, warum sollen sie nicht auch darin frei sein, daß sie sich ihre Sicherheit für den Grund und Boden bei einem angrenzenden Staat suchen können, wenn ihnen der erste nicht mehr gefällt.

---

50. Der Staat ist schon die Identität der Menschen und des Bodens, und darin liegt das Obereigentum. Der einzelne kann diese Identität nur auf eine unvollkommene und unvollendete Weise darstellen, weil in seinem Gebiet immer Gebildetes und Ablösliches oszilliert, was sich im Staat selbst weit bestimmter trennt.

---

51. Von dem Gesichtspunkte aus, daß Sicherheit und Freiheit Zweck sind, erscheinen alle Vorschriften des Staates als Abgaben, nämlich von dem unbedingten zu sichernden Rechte, zu schalten und zu walten, wie jeder will. Von meinem Gesichtspunkt aus erscheinen auch die Abgaben als solche Tätigkeiten, durch die der einzelne den Staat bilden hilft.

---

52. Die Kräfte des Staates werden erhöht, bloß um der Sicherheit zu dienen. Hierin liegt ein furchtbares Prinzip von Feigherzigkeit.

---

53. Die Triplizität Gewerbspolizei, Bevölkerungspolizei und Volksbildungspolizei, löst sich auf in meine Einteilung, die aber weit reiner abgeleitet ist. [III, 8, 229]

54. Wenn man den Luxus als Weichlichkeit oder Eitelkeit ansieht (Schmalz* S. 24), kann man ihn doch unmöglich loben. Dies kommt aber heraus, wenn man nur vom Persönlichen ausgeht.

55. Den Unterschied zwischen produzierenden und zubereitenden Arbeiten schwärzt Schmalz ganz plötzlich ein, ohne ihn genauer zu bestimmen, S. 30. Hernach kommen bei den mittelbaren Arbeiten noch die dienstleistenden hinzu. So brauche ich wohl in diese Unterschiede nicht hineinzugehen.

56. Kann es ein wesentlicher Unterschied sein, für andere arbeiten und ihnen Sachen geben? Es ist dasselbe, nur in der Zeit wieder auseinandergezogen.

57. Vom Einkommen der einzelnen kann ich gar nicht ausgehen, sondern nur von der Nationaltätigkeit. Aber polemisch wird doch vielleicht dargestellt werden müssen, warum das erstere irre führt. Ich gehe davon aus, daß die Einteilung in die Persönlichkeiten immer zufällig bleibt.

58. Schmalz setzt in der Einleitung eine inspektive Gewalt, aber ohne sie hernach auch nur im mindesten zu brauchen.

59. Gibt es denn einen wesentlichen Unterschied zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wert? Insofern der Tausch selbst ein Bedürfnis ist, hat das Geld einen unmittelbaren Wert. Aber freilich nach Schmalz' Begriff ist er das nicht.

*) 1760—1831 Allgem. Deutsche Biographie 31, 624 ff.

[III, 8, 230] 60. Smiths Gedanke, daß Arbeit der allgemeine Maßstab ist, beruht eigentlich darauf, daß nur das Gebildete einen Wert hat, und ist insofern sehr tief.

---

61. Daß das Geld aus Verpfändung entstanden sei, wird wohl nie können historisch nachgewiesen werden. Vielmehr scheint zum Pfande wesentlich zu gehören, daß der Inhaber es nicht veräußern darf, und daß es den Wert übersteigen muß. Das Geheimnis liegt wohl darin, daß die Metalle die ursprüngliche Grundmasse sind und die edlen die Blüte der ganzen Formation.

---

62. Der Unterschied zwischen Ökonomie und Industrie als unmittelbarem und mittelbarem Erwerb ist doch ganz verwerflich. Der Ackerbau muß ja auch Industrie werden, denn jeder muß ja mehr als seinen Bedarf bauen. Und so wäre auch wieder jedes Handwerk Ökonomie, inwiefern jeder auch für sich handwerkt.

---

63. Es klingt sehr bescheiden, wenn der Staatsmann sich dem Tagelöhner gleich setzt; aber es kommt nur heraus, wenn man den Wohlstand und die Sicherheit des einzelnen als Zweck des Staates ansieht.

---

64. Wo man von dem Grundsatz ausgeht, daß kein Mensch Sklave sein soll, da ist eine reine Demokratie nicht möglich. Auch unsere neue Städteordnung ist keine. Bestimmte Stände oder Gwerbe auszuschließen, ist aber falsch. Jedes veredelt sich, wenn es in einem gewissen Umfang betrieben wird. Daher muß der Unterschied aus dem Einkommen genommen werden.

---

65. Warum soll denn das Staatseinkommen gerade aus dem Nationaleinkommen berechnet werden, da der Staat es ja von den einzelnen nimmt, und es also dabei weit mehr auf den Umlauf ankommt als auf das Einkommen? Der Landmann ist ja auch, indem er für den Verkauf arbeitet, ein Dienstleistender, der nur Zeit spart. Also wäre auch auf ihn anwendbar, daß es für jeden Sparer einen Verschwender gibt und daß er nicht mehr erwirbt, als er verzehrt. Also müßte man durchaus auf das Verzehren gehen, und für das Verzehren eines jeden gäbe es wieder keinen Maßstab, als das Einkommen eines jeden. Es kommt dazu, daß weit mehr Fabrikanten reich werden, also einen Überschuß haben, als Bauern. Man kann nun auch sagen, der Lohn mußte schon da sein, ehe er konnte bezahlt werden. [III, 8, 231]

---

66. Werden nun alle Abgaben auf die Getreidefabrik gelegt und es ist dabei freier Handel: so wird der Inländer sein Getreide lieber beim Ausländer kaufen, wo es nicht so verteuert ist, und die Getreidefabrik muß notwendig abnehmen.

---

67. Das Geheimnis der Abgaben besteht eigentlich darin, zu wissen, wieviel jeder ohne Nachteil seiner Fabrik noch auf seinen Arbeitslohn schlagen kann, um die Abgaben mit zu bezahlen.

---

68. Geht man von dem Sicherheitssystem aus: so müßten eigentlich die Abgaben nach dem Maß verteilt werden, wie jedem die Sicherheit, die ihm der Staat gewährt, mehr oder weniger wert ist. Dem Landmann, wenn er erst bis zu massiven Scheuren und Gebäuden gekommen ist, ist sie dann am wenigsten wert, und dem, der das Geld lange verwahren muß, am meisten. So kommt man wieder auf das Merkantilsystem, und ganz streng genommen muß man alle Abgaben auf die

Banker legen, diese schlagen es auf ihre Tratten, die Kaufleute
[III, 8, 332] auf ihre Waren, der Konsument auf sein Fabrikat, und so geht es ganz herunter.

---

69. Geht man davon aus, daß alle Staatsdienste müßten persönlich geleistet werden, und jeder nur aus Mangel an Zeit oder Einsicht den andern kommittiert: so muß natürlich jeder in dem Maß bezahlen, als er nicht selbst leisten kann. Im Militärsystem also der Bauer am wenigsten.

---

70. Ebenso, wenn das Einkommen zuletzt im Verzehren muß gesucht werden, ist es nicht natürlich, daß der Staat sich an den Verzehrenden hält, so nahe und unmittelbar als möglich? Der Verzehrer muß ohnedies alle früheren Auslagen und Vorschüsse tragen, also auch den auf dem Staatsdienst liegenden. Dies ist der Grund für das System der indirekten Abgaben.

---

71. Die vorbereitenden Versammlungen sind auf der einen Seite Bildungsglied, auf der andern auch ein Mittel, die Einheit der allgemeinen Versammlungen länger zusammenzuhalten, als sonst geschehen könnte.

---

72. Da die Ekklesia das einzige Wesentliche ist in der Demokratie: so ist auch alles übrige beständigen Veränderungen unterworfen.

---

73. Das demagogische Ansehen, wenn es aufhört, fließend zu sein, ist der Übergang zur Tyrannis. Die Parteiwut in der Ekklesia, welche die Einheit verhindert, ist der Übergang zur Auflösung und Anarchie.

---

74. Das vollziehende Mittelglied kann monarchisch konstituiert sein, ohne daß die reine Form der Demokratie darunter leidet.

---

75. Nur unter sehr einfachen politischen Verhältnissen kann [III, 8, 233] die Demokratie stattfinden; je verwickelter, desto mehr sticht schon das Talent hervor.

---

76. Je mehr die Monarchie bloß auf eine Seite des politischen Talents fundiert ist, um desto weniger kann das Prinzip der Erblichkeit sich recht ruhig ausbilden.

---

77. Die alten östlichen Monarchien sind aus dem gleichen Prinzip wie die westlichen kleinen Tyrannien entstanden. Die Massenverhältnisse sind nur (nicht?) dieselben, wie beim Granit.

---

78. Das Streben eines jeden Staates nach dem Meer ist eine Folge von der wachsenden universellen Gemeinschaft.

---

79. Das Privatleben der Hellenen als Hellenen, d. h. als Subjekt der größeren politischen Einheit, wurde dargestellt in den olympischen Spielen.

---

80. Die ganze Untersuchung über die Polizei gehört wohl erst zu der Frage, was in der materiellen Tätigkeit von den einzelnen ausgehen soll, und was vom Ganzen. Hier wird aber vorzüglich, was die Verbindung zwischen einzelnen Fächern betrifft, vom Ganzen ausgehend, Polizei sein. Die ausübende Polizei ist dann das eigentliche Auge der Regierung.

---

81. Nur ein Weniges über die Aristokratie. Sie läßt sich als ursprünglich gar nicht denken. Entweder Demokratie nach dem Untergang der Sklaverei oder Monarchie, die auf einer

bestimmten Bildungsstufe versteinert ist. Sonst nur Übergang. Auch in Venedig ein monarchisches Element, welches nicht zu übersehen ist.

[III, 8, 234] Stimmrecht nach einer bestimmten Schätzung ist nicht Aristokratie. Auch Repräsentation ist sie nicht rein. Rein ist nur die erbliche aus Amalgamierung entstanden.

---

82. Das Hervortreten der Einheit in der Monarchie neben dem Gegensatz ist allerdings eine Approximation zur Demokratie und Tendenz, diese Form in jene untergeordnet aufzunehmen.

---

83. Aus den beiden entgegengesetzten Zuständen der Monarchie lassen sich auch die beiden entgegengesetzten Ansichten vom Könige verstehen, daß er eine höhere Natur ist, und daß er eine bloße Figur ist.

---

84. Die Verteilung der Arbeiten ist allgemeines Prinzip, weil sonst nur Aggregatzustand stattfindet.

---

85. Die Totalität der Objekte kann entweder streng unmittelbar genommen werden oder mittelbar, so daß sie auch durch Tausch von andern Staaten können herbeigeschafft werden. Jeder dieser Ansichten einseitig genommen gibt einen unvollkommenen Staat.

---

86. Herbeischaffen des Stoffes und Bearbeiten ist auch ein fließender Gegensatz, streng genommen; denn alles ist wieder Stoff, was weiter bearbeitet wird; und jede Handlung ist auch schon wieder eine Bearbeitung, die eine Form produziert.

---

87. Möglichste Unabhängigkeit des Geschäftes vom einzelnen bei der gänzlichen Abhängigkeit vom Ganzen. Begünstigung des Übergangs der Handwerker in Fabrikanten. Wer persönlich abhängig ist, muß mit zur Familie gehören.

---

88. Bestimmte Organisation eines jeden Geschäftes als Garantie der Güte. Kastenwesen, Zunftwesen, absolute Freiheit. Der Staat kann die Güte der Arbeit im einzelnen nicht garantieren. — Die Unabhängigkeit der Konsumenten darf nicht leiden. Ohne ein gewisses Prinzip der Ehre ist nichts auszurichten. [III, 8, 235]

---

89. Über die Verwendung der Menschen als animalischer Kräfte außer der Familie. Tagelöhner, angrenzend an Lasttier. Tagelöhner müßten Handwerker werden, Virtuosen eines bestimmten Geschäftes.

---

90. Diejenigen, welche dem Staat keinen positiven Anteil an den Gewerben zuschreiben wollen, gehen davon aus, daß der Eigennutz alle Menschen verständig mache.

---

91. Zuerst ist die Frage davon, was muß vom Staat ausgehen und was vom einzelnen? Zweifache Ansicht der Gewerbe als Erwerbsmittel und als Staatsgeschäft. — Die Frage, was von der Regierung und was vom Volke, folgt hernach erst. Volk wird nämlich hier angesehen als die Nationalneigung, Talente und Beschränkungen repräsentierend.

---

92. Der Gegensatz zwischen universeller und individualisierender Tätigkeit ist auch nur ein relativer, ein fließender Übergang. Der wahre Unterschied von Wert und Preis beruht

hierauf. Preis sollte man für das Universelle brauchen. Das Individualisierteste ist Nationalmonument. Domänen im wahren Sinne auch hierher. Magazin und Haus. Schimpf, der darauf liegt, mancherlei zu verkaufen. Über den Güterhandel. Ebenso Häuser in den alten Städten.

[III, 8, 236] 93. Alles muß ablöslich sein, aber keine Ablösung muß können erzwungen werden. Jeder darf nur für seine Person etwas aus dem Verkehr setzen. Die Opulenz ist eigentlich danach zu berechnen, wieviel einer aus dem Verkehr setzt. — Dies muß aber nur Resultat des höchsten und freiesten Verkehrs sein.

---

94. Zuerst, was aus dem Wesen des Staates folgt: 1. Totalität der Richtungen, nicht geschlossener Staat in Absicht auf Produkte; 2. Gemeinschaft. Daraus Eigentum und Verteilung der Arbeiten. Dann die Mannigfaltigkeit der Richtungen nach den Gegensätzen. Endlich, was muß von den einzelnen ausgehen und was von dem Ganzen? Und unter letzterem, was vom Volk und was von der Regierung? Zuletzt vom Zusammensein beider Faktoren, inwiefern auch die Administration ihrer materiellen Seite nach vom Gewerbe abhängt oder von den Abgaben.

---

95. Die Totalität zuerst allgemein gesetzt. Dann als Werdendes. Dann als Relativität. Nicht alles auf einen Leisten. Einheit in der Totalität. Kein beschränkender Streit zwischen den einzelnen Gewerben; das natürliche Maß eines jeden nur durch Oszillation gefunden.

---

96. Über die Lage eines Staates, der nur Fabrikant für einen andern ist. Koloniensystem.

---

97. Eigentum. Verschiedenheit des vorstaatlichen vom staatlichen. Verschiedene Begründung desselben.

---

98. Bei der Totalität ist die Relativität noch nachzutragen; so auch bei der Einheit des Eigentums und Obereigentums.

---

99. Die im zweiten Teile I, 1—3 gestellten Aufgaben werden im III. so gelöst, daß eben die Vielheit und die Differenz vom einzelnen ausgeht, die Einheit aber vom Staate. [III, 8, 237]

---

100. Die Aufgabe ist, die möglichste Verteilung der Arbeit zu identisieren mit der möglichst größten Kombination. Der große Stil des Fabrikwesens. Lebendige Oszillation bleibt doch immer. Ineinandergreifende Tendenz nach Maschinenwesen im Fabrikwesen und nach Handarbeit in der Agrikultur.

Der christliche Glaube

nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

---

6. unveränderte Ausgabe.
Berlin 1884.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik. [6]

§ 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist reich für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anmerk. Vgl. Red. üb. d. Relig., S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anderes ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit, ist für uns evangelische Christen wohl außer allen Zweifel gesetzt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äußeren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den letzten nicht wehren mögen, sowohl die Frömmigkeit selbst, als die Gemeinschaft, welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurteilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesamtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, insofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der [7] frommen Gemeinschaften nach den Prinzipien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keineswegs in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staat ausgehe oder ein Bestandteil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchen-

gemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen, denn sie können doch nur mittelbarerweise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen, als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend nebeneinander gestellt werden: so ist die Absicht dabei keineswegs, einen beide Ausdrücke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserem Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdruck Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift, so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahieren ist. Wiederum ist dem Ausdruck Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist. Rückt eine solche Vorstellung von uns selbst, wie wir uns in einem gewissen Zeitteil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchschießt schon gar die einzelnen Momente des Zustandes: so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend. Jenes eigentliche, unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung
[8] zugemutet. Einmal, daß es Augenblicke gibt, in denen hinter einem

irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch, daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Akte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn; wogegen Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, abgesehen davon, daß sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewußtsein von sich selbst angehören als Ergebnisse einer analysierenden Betrachtung. Nirgends stehen sich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber setzt auch diese Zusammenstellung den Unterschied in das hellste Licht.

Anmerk. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen ist Steffens Beschreibung vom Gefühl (Falsche Theol., S. 99, 100). „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins usw." Wogegen die von Baumgarten-Crusius (Einl. i. d. St. d. Dogm., S. 56), abgesehen von der Entgegensetzung zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, teils nicht das Ganze, sondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, teils auch durch den Gebrauch des Ausdrucks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenständigen Bewußtseins hinüber zu spielen scheint.

3. Der Satz scheint vorauszusetzen, es gäbe kein viertes zu Wissen, Tun und Gefühl. Er tut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogische Beweisführung sein wollte; sondern er stellt jene beiden nur neben dieses, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein solches viertes gäbe, ganz beiseite liegen lassen könnten, wenn uns nicht teils daran gelegen sein müßte, uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden ist, den man der Frömmigkeit anweisen könnte, teils wir uns auch anschicken müßten, auch das Verhältnis klar aufzufassen, welches zwischen der christlichen Frömmigkeit an sich und sowohl dem christlichen Glauben,

[9] sofern er in die Form des Wissens gebracht werden kann, als auch dem christlichen Tun stattfindet. Wäre nun das Verhältnis jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weise dargetan, so dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das Nötige darüber gesagt werden, was aber nur als ein Geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts. Beide Formen des Bewußtseins konstituieren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Tun das Aussichheraustreten ist; insofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Tun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjektes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist insofern ein Tun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zustande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Tun gegenüber. — Wenn nun die Frage entsteht, ob es zu diesen dreien, Gefühl, Wissen und Tun, ein viertes oder zu jenen beiden, Insichbleiben und Aussichheraustreten, ein drittes gibt: so ist freilich die Einheit von diesen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann diese doch neben jene stellen als ein solches drittes oder viertes, wie sie selbst sind, sondern diese Einheit ist das Wesen des Subjektes selbst, welches sich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund gibt, und also, wie man es auch in dieser besonderen Beziehung nennen möge, der gemeinschaftliche Grund derselben. Ebenso ist auf der anderen Seite jeder wirkliche Moment des Lebens seinem Gesamtgehalte nach

ein Zusammengesetztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden sein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigeteilt ist, wird schwerlich gegeben werden können.

4. Wenn also, diese drei gesetzt, Gefühl, Wissen und Tun, [10] die schon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: so soll sie dadurch, wie schon aus dem Obigen folgt, keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Tun ausgeschlossen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Uebergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Tun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eintritt, auch in dem einen ein anderes Tun hervorgeht als in dem anderen: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Tun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Satzes, keineswegs eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich, ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. In dieser Wahrheit aber tritt unser Satz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigentümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Tun oder beides oder ein aus Gefühl, Wissen und Tun gemischter Zustand, und in dieser polemischen Beziehung ist nun unser Satz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so wäre sie doch wohl vorzüglich dasjenige Wissen, ganz oder das wesentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, oder es müßte durchaus falsch sein, daß wir hier um der

Glaubenslehre willen das Wesen der Frömmigkeit aufsuchen. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch das Maß dieses Wissens in einem Menschen das Maß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen. Sonach wäre unter der aufgestellten Voraussetzung der beste Inhaber der christlichen Glaubens-
[11] lehre auch immer zugleich der frömmste Christ. Und dieses wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beste sei nur der, welcher sich auch am meisten an das Wesentliche halte, und dieses nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, sondern vielmehr, daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Wissen, meine nicht sowohl den Inhalt jenes Wissens, sondern die den Vorstellungen beiwohnende Gewißheit, so daß die Kenntnis der Glaubenslehren Frömmigkeit sei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und also wegen der Stärke der Überzeugung, ein Innehaben derselben ohne Überzeugung sei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre also die Stärke der Überzeugung das Maß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube so gern durch Überzeugungstreue umschreiben. Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Überzeugung selbst kein anderes Maß, als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Überzeugung ebenso ververhalten: so kämen wir doch auf das Vorige zurück, daß der, welcher die religiösen Sätze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der Frömmste sein müßte. Soll nun dieses verworfen bleiben und die Voraussetzung doch bestehen: so müßte die Gewißheit hier eine andere

sein und ein anderes Maß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieser Gewißheit noch so innig zusammenhängen: so hängt sie deshalb nicht auf dieselbe Weise mit jenem Wissen zusammen. Soll aber doch das Wissen, welches die Glaubenslehre bildet, sich auf die Frömmigkeit beziehen; so erklärt sich dies so, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, daß aber dies nur, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit einwohnt, kann entwickelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Tun bestehen: so ist offenbar, daß das sie konstituierende Tun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem Vortrefflichen auch das Scheußlichste, neben dem Gehalt- [12]
reichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit getan wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Tun zustande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurückgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom anderen unterschieden wird. Sonach wird ein Tun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl, welches Affekt geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. — Beide Voraussetzungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Tun gibt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. — Endlich

wird niemand leugnen, daß es Gefühlszustände gibt, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Tun, wiewohl wir allerdings erwarten, sowohl daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsetzen, als auch, daß sich der Trieb zur Betrachtung auf sie richten werde.

5. Aus dem bisher Gesagten geht wohl schon hervor, wie die Behauptung zu beurteilen ist, daß die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen, Fühlen und Tun verbunden ist. Wir weisen sie natürlich zurück, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet sein, wie das Tun aus dem Fühlen. Soll sie aber gar keine Unterordnung aussagen: so ist sie ebensogut die Beschreibung eines jeden anderen ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wenngleich der Zweckbegriff
[13] einer Handlung der Handlung selbst schon vorangeht: so begleitet er sie doch zugleich beständig, und das Verhältnis zwischen beiden drückt sich zugleich im Selbstbewußtsein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesamtgehalt des Zustandes alle dreie verbunden sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Wissen. Denn als glücklich beendigte Operation der denkenden Tätigkeit spricht es sich im Selbstbewußtsein als eine zuversichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Bestreben, die erkannte Wahrheit mit anderen zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzusuchen, und dieses ist der immer zugleich vorhandene Anfang eines Tuns, welches sich bei der dargebotenen Gelegenheit vollständig entwickelt, und so finden wir auch hier in dem Gesamtzustande Wissen, Fühlen und Tun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand demohnerachtet wesentlich ein Thun ist und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird

dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maßgabe, wie jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung. Auch geht aus dieser Darstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas Verworrenes gedacht werden soll, noch etwas Unwirksames, da es einesteils in den lebendigsten Augenblicken am stärksten ist, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, andernteils auch von der Betrachtung ergriffen und als das, was es ist, gedacht werden kann. — Wenn aber andere das Gefühl aus unserem Gebiet ganz ausschließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beschreiben als ein Handlungen erzeugendes Wissen oder als ein aus einem Wissen hervorgegangenes Tun: so würden diese nicht nur zuerst dieses unter sich schlichten müssen, ob nun die Frömmigkeit das Wissen sein soll oder das Tun; sondern sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Tun entstehen könne ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Und wenn sie dieses zuletzt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem [14] Vorigen überzeugen, daß, wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Tun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Jenes aber kann sich immer auch umgekehrt verhalten; das Tun ist noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen sich erst aus dem Getanhaben ein bestimmtes Selbstbewußtsein ergibt, und das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen anderen Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit.

§ 4. Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche

Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Anmerk. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Tun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unseres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des letzteren von dem ersten liegt aber schon, daß das Veränderliche nicht aus dem sich selbst Gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um sozusagen — Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus,
[15] woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu tun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplizität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurückschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Akt, mit dem wir es jetzt nicht zu tun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drückt aus das Sein des Subjekts für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei

Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subjekt dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Affiziertsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbsttätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zusammensein mit anderem finden: so ist auch in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Tun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbstbewußtsein, wiewohl es überwiegend eine regsame Selbsttätigkeit aussagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch diese Beziehung eine ganz unbestimmte sein kann. Zu diesen Sätzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann.

2. Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbsttätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. [16] Jenes nicht nur, weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich, weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses, weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbsttätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. Diese beiden Erklärungen können indes noch unvollständig zu sein scheinen, indem es auch eine mit

anderem nicht zusammenhängende Beweglichkeit des Subjektes gibt, welche unter demselben Gegensatz zu stehen scheint. Allein wenn wir selbst von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgesetzt ist: so ist dies das einfache Verhältnis der zeitlichen Entwicklung eines sich wesentlich selbst Gleichbleibenden, welche nur sehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: so bezeichnet dies nur die zum Wesen des Subjektes selbst gehörige Grenze seiner Selbsttätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit diesem Gegensatz ist übrigens der zwischen trüben oder niederdrückenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede sein wird, keineswegs zu verwechseln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das mitausgesagte Sogewordensein sich als ein vollkommenes ankündigt, und ebenso ein Freiheitsgefühl niederschlagend, teils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Tun zurückgeführt wird, ein solcher war, teils wenn die Art und Weise der Selbsttätigkeit sich als ein nachteiligeres Zusammensein ausspricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subjekt, sondern auch das mitgesetzte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesetzte Gesamtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjektes mit dem mitgesetzten Anderen. Setzen wir nun die Gesamtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesetzte Andere als eine Gesamtheit oder als Eins zu setzen, und der letzte Ausdruck also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, insofern es unser Zusammensein mit allem aussagt, was sowohl unsere Empfänglichkeit anspricht als
[17] auch unserer Selbsttätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur, sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältnis zu jenem zweifachen in

uns zuschreiben; sondern auch, sofern wir das gesamte Außer- uns als Eines, ja auch, weil ja andere Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, zu welcher wir auch Verhältnis haben, darin gesetzt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt setzen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein, als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl, gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen, in bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese konstituieren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit aus, als die Einwirkung unserer Selbsttätigkeit auf sie, und so auch umgekehrt, so daß eines von beiden sich auf ein unmerklich Kleines beschränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden. Vorherrschend ist das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältnis der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältnis zu lösen, einzelne sowohl Gegenwirkung, als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern sehr bald als eine sich allmählich vermindernde und verlöschende gefühlt wird; so ist sie auch von Anfang an nicht ohne Beimischung einer auf die Eltern gerichteten Selbsttätigkeit, wie auch in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Dasselbe ist der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie

auf uns einwirken, auch ein Kleinstes von Gegenwirkung aus-
[18] üben. So daß demnach unser gesamtes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Teilen zwischen diesen Grenzen beschlossen bleibt.

3. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für uns gar nicht geben: sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt, was notwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbsttätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesetzt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegenteil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Tätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbsttätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesamtheit unserer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet, kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentiert werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbsttätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein schlechthiniges Freiheitsgefühl seinen Ort haben kann. Wenn nun unser Satz demohngeachtet auf der anderen Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem

einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesamtinhalt nach immer durch Gegebenes bestimmt ist, also durch solches, an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein [19]
Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nur zuerst noch aus dem Vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesamtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgendein einzelner Teil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in bezug auf sie haben, teils als ergänzende Bestandteile derselben, teils, indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Teile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Teile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Satz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgendein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wohl um so nötiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen Ursprünglichen, d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs, von Gott sicher wissen in diesem höheren Selbstbewußt-

sein, welches wohl nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast Untermenschliches weit von sich weisen. Unser Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der anderen Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur beiseite stellen als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu tun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu tun hat. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der
[20] Vorstellung eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anderes ist, als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu tun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist, und worauf wir dieses, unser Sosein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein, einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß. Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinandersetzung gemäß, nicht voneinander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Men-

schen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist. In welchem Maß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß. Die Übertragung jener Vorstellung auf irgendeinen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkürlichen Symbolisierung bewußt wird und bleibt, ist immer eine Korruption, sei es nun eine vorübergehende Übertragung, [21] also Theophanie, oder eine konstitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird.

§ 5. Das Beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Anteil bekommt an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen.

1. Wie sich die beiden dargestellten Gestaltungen des Selbstbewußtseins, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrückend sich in teilweises Abhängigkeitsgefühl und teilweises Freiheitsgefühl spaltet, zueinander verhalten, das werden wir am besten sehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurückgehen: so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurückgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem tierischen sehr

verwandt denken. Zwar ist uns der tierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntnis sowohl, als auch vollkommenes, die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geleugnet, auf der anderen Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das Gegenständliche und das in sich zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten, sondern noch unentwickelt ineinander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Übergänge zwischen Wachen und Schlaf ver-
[22] mitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar voneinander sondern, und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Wortes verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehen bleiben und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmähliche Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesamtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes konstituieren, so wie auf der anderen alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, auch diejenigen mit eingeschlossen, welche wir oben (§ 4, 2) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesamt in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben, jenes nun dem gegenständlichen Bewußtsein Angehörige übergehen wir hier als nicht dieses Ortes; in diesen als sinnlich

bezeichneten Gefühlen insgesamt ist aber das darin Mitgesetzte und Mitbestimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Sosein zurückschieben, ein dem Gebiet der Wechselwirkung Angehöriges, dem wir uns also, seien wir uns nun unserer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewissem Sinne gleich und gegenüber stellen, und zwar so, daß wir uns als einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländischen Gefühlen, Begriffene einem anderen einzelnen entgegensetzen. Hierdurch nun unterscheiden sie sich von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das Allerbestimmteste. Denn wenn in diesem wesentlich (§ 4, 3) die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jetzt so und nicht anders seienden einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem anderen einzelnen entgegensetzen, vielmehr hierin aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die tierartig verworrene, in welcher jener Gegen- [23]
satz noch nicht hervorgerufen werden kann, als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensatze beruht, als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subjekt auf der mittleren Stufe entgegensetzte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in diesem auch der obige Gegensatz aufgehoben; nur daß ein solches Subjekt nie mit anderen gleichartigen in irgendeiner Beziehung stehen kann, sondern alles, was ihm gegeben ist, darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt: so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbst-

bewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesetzte Moment stellt uns anderem eben solchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares, sondern Wissen oder Tun von irgendeiner Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gebe, welches jenem gleich zu stellen ist. Denken wir uns nun als Akt oder Zustand eines einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensatz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objektiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Überzeugung aussagt. Indem sich aber dieses auf das Verhältnis des Subjekts als Wissenden zu dem Gewußten als Gegenstand bezieht: so liegt auch dieses das höchste Wissen begleitende Selbstbewußtsein doch auf dem Gebiete des Gegensatzes. Denken wir uns ebenso ein höchstes Tun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbsttätigkeit umfassenden Entschlusses, aus welchem sich daher alle folgenden als einzelne in ihm schon enthalten gewesene
[24] Teile*) entwickeln: so steht dieses auf seinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegensatz, und es wird ebenfalls von einem Selbstbewußtsein begleitet werden, aber auch dieses bezieht sich auf das Verhältnis des Subjekts als Handelnden zu dem, was Gegenstand seines Handelns sein kann, und hat also seinen Ort innerhalb des Gegensatzes. Wenn nun dasselbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wissen oder Tun bezüglichen begleitenden Selbstbewußtsein: so folgt, daß es kein anderes Selbstbewußtsein gibt, welches über jenen Gegensatz erhoben ist, sondern daß dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausschließend dieser Charakter zukommt.

*) S. Üb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkschrift d. Ak. d. W. philos. Kl. 1824. S. 4—6.

3. Wenn nun die niedrigste tierähnliche Stufe allmählich verschwindet, so wie die mittlere sich entwickelt, die höchste aber, solange jene noch vorhanden ist, sich gar nicht entwickeln kann, so muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwicklung erlangt hat. Das höchste Selbstbewußtsein an und für sich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenständen abhängt, die uns jetzt berühren können und dann wieder nicht, und da es als schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein auch ein ganz einfaches ist und bei allem anderweitigen Wechsel von Zuständen immer sich selbst gleich: so kann es unmöglich in einem Moment so sein und in einem anderen anders, noch auch abwechselnd in dem einen Moment da sein, in dem anderen aber nicht. Sondern es ist entweder gar nicht da, oder solange es überhaupt da ist, auch immer da und immer sich selbst gleich. Könnte es nun mit dem Selbstbewußtsein der zweiten Stufe ebensowenig zusammen sein, als mit dem dritten: so dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, sondern bliebe in derselben Verborgenheit, in der es war, solange die unterste Stufe vorherrschte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden sein, und zwar wechsellos sich immer selbst gleich. Letzteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Tun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unseres Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit [25] demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgesetztsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogen-

sein beider aufeinander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz und in anderen wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter, ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommener Zustand. Aber auch, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente aufeinander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmer ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborene,
[26] strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, solange der Gegensatz noch in der tierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinn-

lichen Selbstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er.

4. Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein zerfällt seiner Natur nach und von selbst in eine Reihe ihrem Inhalte nach verschiedener Momente, weil unsere Tätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche ist, und die Einwirkungen des anderen Seins auf uns ebenfalls zeitliche sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für sich immer sich selbst gleich, nicht eine Reihe von ebenso unterscheidbaren Momenten hervorrufen; sondern, wenn es sich nicht so damit verhält, wie eben beschrieben worden, so könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtsein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechsel auf und ab steigende sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mittönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so, wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment Gegebenes von teilweisigem Freiheits- und teilweisigem Abhängigkeitsgefühl als den Moment mit konstituierend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie Gegebenes bezogen eine andere, so jedoch, daß das Wesen, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe mit einen anderen sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend ein anderer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit ist, das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode der tierähnlichen Verworrenheit hingegen [27]

eine bestimmte Scheidung und Entgegensetzung von Momenten für das Subjekt selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem anderen Teile unseres Satzes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das teilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das teilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusetzen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Untertan in seinem Verhältnis zur Obrigkeit, und so auch andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowohl Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensatz nicht in sich. Das erste Hervortreten desselben ist allerdings Erhöhung des Lebens, wenn sich dem Selbstbewußtsein eine Vergleichung darbietet mit einem Zustande des isolierten sinnlichen Selbstbewußtseins. Denken wir es aber in seinem Sichselbstgleichsein ohne Beziehung auf jenes: so erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden solchen Gegensatz ausschließt. Dieses nun denken wir uns unter dem Ausdruck der Seligkeit des Endlichen als den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit; wie wir aber unser frommes Bewußtsein wirklich finden, ist es nicht ein solches, sondern es unterliegt einem Wechsel, indem einige fromme Erregungen sich mehr der Freude nähern, andere mehr dem Schmerz. Dieser Gegensatz also bezieht sich auf nichts anderes, als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zueinander verhalten in der Einheit des Momentes. Keineswegs also, als ob das schon in dem sinnlichen Gefühl gesetzte Angenehme und

Unangenehme nun auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mitteile. Vielmehr zeigt sich oft miteinander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichen Zeichen, daß nicht beide Stufen ineinander verschmolzen [28] oder durcheinander neutralisiert und zu einem dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höheren Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott. Sondern dieser Gegensatz haftet dem höheren Selbstbewußtsein an vermöge seiner Art, zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich in bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist: so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben, um auf ein bestimmtes Sinnliches, dieses sei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höheren Bewußtseins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höheren Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unleugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zu machen: so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesetzten Charaktere stark aufgedrückt, so daß beide abwechselnd bis zur Begeisterung steigen: so gibt dies dem frommen Leben eine Unstetigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählich verschwinden,

mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich, daß allmählich die höhere Stufe des Gefühls ein Übergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt, als der Gegensatz innerhalb des Sinnlichen selbst, und daher dieser
[29] mehr in die bloße Wahrnehmung übergeht: so ist dieses Fastwiederverschwinden jenes Gegensatzes aus der höheren Lebensstufe ohnstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemütes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblick sie bestätigt, indem ja niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich Erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiieren muß. Ja, es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art, wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortsetzung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten

des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlocken oder begünstigen; und bei solchen, die es weniger tun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Notwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen, wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurückziehen.

Zusatz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen [30] des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist, und jenes Gefühl, jedesmal wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt, von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen, welche jene Grundvoraussetzung anerkennen, und denen, welche sie leugnen. Denn diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksam setze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt: und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiktion, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott, noch ein ihn repräsentierendes Gefühl zugestehen wollen, hängen sich

daran, wie die aus solchen Aussagen, worin Gott menschlich erscheint, zusammengesetzte Vorstellung sich selbst aufhebt. Währenddes sind die Frommen sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das Menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten, und bemühen sich, ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aus sich herausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, und daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müßten.

§ 6. Das fromme Selbstbewußtsein wird, wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur, in seiner Entwicklung
[31] notwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßig fließende, anderseits bestimmt begrenzte, d. h. Kirche.

1. Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist: so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element. Hiergegen kann nicht argumentiert werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menschen eine Zeit gibt, worin dasselbe noch nicht ist. Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens, wie sich teils aus der noch nicht überwundenen tierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins, teils aus der gleichzeitig auch erst allmählich vor sich gehenden Entwicklung anderer Lebensfunktionen zu erkennen gibt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen gibt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist, denn diese stellen nur ebenso im großen den unentwickelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in anderen Lebensfunktionen bei ihnen entdeckt. Ebensowenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß einzelne auch in die Mitte eines entwickelten religiösen Lebens gestellt, an diesem keinen Teil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei

ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgendeinem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur, wenn jemand nachweisen könnte, entweder, daß dieses Gefühl nicht einen höheren Wert habe als das sinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Wert gebe, könnte man befugt sein, es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in in allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwickeln. Hier können wir nur einesteils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, andernteils jedem zumuten, ihn als eine Tatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses [32] durch das jedem Menschen innewohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Tatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgendeinem Punkt der Stärke oder Reife ein Äußeres wird, und als solches anderen wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüts will doch, so wie es auf der anderen Seite in Gedanken oder Tat übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Äußeres durch Gesichtsausdruck, Gebärde, Ton, und mittelbar durch das Wort, und so anderen eine Offenbarung des Inneren. Diese bloße Äußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und sich sehr bestimmt unterscheiden läßt von jedem anderweitigen, mehr sich losreißenden Tun, worin

es ebenfalls übergeht, erregt zwar in anderen zunächst nur die Vorstellung von dem Gemütszustande des Äußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, und je mehr der Wahrnehmende, teils im allgemeinen, teils wegen größerer Lebendigkeit der Äußerung und wegen näherer Verwandtschaft, fähig ist, in denselben Zustand überzugehen, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. Dieser ganzen Leitung muß sich jeder von beiden Seiten her als Äußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt sein, und also zugeben, daß er sich unter Zustimmung seines Gewissens in einer mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, mithin auch, daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht da gewesen wäre. — Was aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insonderheit betrifft, so wird jeder wissen, daß es auf demselben Wege durch die mitteilende und erregende Kraft der Äußerung zuerst in ihm ist geweckt worden.

3. Wenn behauptet wird, diese Gemeinschaft sei zunächst
[33] eine ungleichmäßige und fließende: so folgt dies aus dem eben Gesagten. Denn wie die einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich sind, sowohl, was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des sinnlichen Selbstbewußtseins, mit welcher sich am leichtesten das Gottesbewußtsein eines jeden einigt: so haben auch eines jeden fromme Erregungen mehr Verwandtschaft mit denen der einen, als mit denen der anderen, und die Gemeinschaft des frommen Gefühls geht ihm also leichter von statten mit jenen, als mit diesen. Ist nun der Unterschied groß, so findet er sich angezogen von den einen und abgestoßen von den anderen: letzteres jedoch nicht ursprünglich oder absolut, so daß er durchaus keine Gemeinschaft des Gefühls mit ihnen eingehen könnte, sondern nur sofern er stärker hingestoßen wird zu anderen, also so, daß er auch mit ihnen wird Gemeinschaft haben können in Ermangelung

jener oder unter besonders annähernden Umständen. Denn es kann nicht leicht einen Menschen geben, in welchem ein anderer gar keinen frommen Gemütszustand als in einem gewissen Grade den seinigen gleich anerkennen, und welchen einer durch sich oder sich durch ihn für ganz unerregbar erkennen sollte. Allemal aber je stetiger die Gemeinschaft sein, d. h. je näher sich die gleicherregten Momente aneinander reihen, und je leichter die Erregung sich fortpflanzen soll, um desto weniger werden daran teilnehmen können. Beide äußersten Punkte, den der innigsten Gemeinschaft und den der schwächsten, können wir uns beliebig weit auseinandergehend denken, so daß der, welcher die wenigsten und schwächsten frommen Erregungen erfährt, in der genausten Gemeinschaft nur stehen kann mit denen, die ebensowenig erregbar sind, die Äußerungen derer aber nicht imstande ist, nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer solchen Art von Momenten entstehen, woher sie ihm selbst niemals kommen. Ähnliches Verhältnis findet statt zwischen dem, dessen Frömmigkeit reiner ist, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbstbewußtseins von dem sinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment bestimmt unterscheidet, und dem, dessen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem Sinnlichen noch mehr verworren ist. Den Abstand aber zwischen diesen Endpunkten denken wir nun auch [34] durch beliebig viele Zwischenstufen für jeden ausgefüllt, und dieses eben ist das Fließende der Gemeinschaft.

4. So erscheint uns der Austausch des frommen Selbstbewußtseins, wenn wir an das Verhältnis vereinzelter Menschen zueinander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwicklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten,

die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder teils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft auf eine eigentümliche Weise verbunden sind, teils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Teil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahndend eine nähere gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen, teils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, teils so, daß eine vorzüglich für fromme Erregungen geweckte als die überwiegend selbsttätige vorherrscht, und die übrigen ihr, als gleichsam fast Unmündige, nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priestertumes der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher einzelne dazu gehört, und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche.

Zusatz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art,
[35] wie der Ausdruck Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserem Standpunkt zu verständigen, wiewohl wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen, nur der Abwechslung dienenden Gebrauch möglichst enthalten. Zunächst also, wenn man von einer bestimmten Religion redet, geschieht dies immer in Beziehung auf eine bestimmte Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zum Grunde liegenden und in ihren Mit-

gliedern anerkanntermaßen identischen frommen Gemütszustände seinem besonderen Inhalte nach, wie er vermittelst der Besinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zusammenhängt, daß die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des einzelnen durch jene Gemeinschaft und auch seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft, also der Anteil, den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdruck Religiosität bezeichnet wird. Will man nun aber ebenso, wie man christliche und mohammedanische Religion sagt, auch natürliche Religion sagen: so verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche gibt, und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufsuchen könnte. Bedient man sich des Ausdrucks Religion schlechthin: so kann er nicht wieder ein solches Ganzes bedeuten; sondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verstanden werden, als die Richtung des menschlichen Gemütes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer schon mit ihrem Äußerlichwerden, und also dem Anstreben der Gemeinschaft zusammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterschied zwischen fließender und begrenzter Gemeinschaft zu beachten; jene Richtung allein, also die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religiosität schlechthin. Selten aber werden diese Ausdrücke im Gebrauch gehörig geschieden. — Sofern nun die Beschaffenheit der frommen Gemütszustände des einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinschaft anerkannt worden ist, pflegt man jenes rein Persönliche, seinem Inhalt nach betrachtet, die subjektive Religion zu nennen, das Gemein- [36]
same aber die objektive. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald, wie jetzt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt,

ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das Eigentümliche der kleineren wäre dann auch subjektive Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam Anerkannten, während sie doch objektiv wäre im Vergleich mit dem Eigentümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich, wie allerdings in den frommen Erregungen selbst, wenngleich genau zusammengehörig, doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Äußerungsweise desselben: so pflegt man die Gliederung der mitteilenden Äußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesamtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkürlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen: so darf man nur die Ausdrücke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wohl besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdruck im Gebiete des Christentums in unserer Sprache sehr neu ist.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehnsätze aus der Religionsphilosophie.

§ 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zueinander teils als verschiedene Entwicklungsstufen, teils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil sie sich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geschichtliches

Hervortreten ansehen. Indes ist der Übergang von hier zu einer [37]
eigentlich geschichtlichen Erscheinung auch oft sehr allmählich. Der Anfang dazu liegt schon in dem großen Stil des patriarchalischen Hauswesens und der fortdauernden Verbindung zwischen nebeneinander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln; woraus allein sich schon die beiden vorher (§ 5, 4) erwähnten Grundformen entwickeln können. Schon in diesen Übergängen, wenn man mehrere dergleichen nebeneinander stellt, können beiderlei Differenzen wenigstens im Keim enthalten sein. — Was nun zuerst die verschiedenen Entwicklungsstufen betrifft: so ist schon das geschichtliche Hervortreten selbst eine höhere, und steht über dem bloßen isolierten Hausgottesdienst, wie der bürgerliche Zustand auch in seinen unvollkommensten Formen über der gestaltlosen Zusammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zustandes steht. Doch betrifft diese Verschiedenheit keineswegs nur die Gestaltung oder gar den Umfang der Gemeinschaft selbst, sondern die Beschaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemütszustände selbst, je nachdem sie sich im bewußten Gegensatz mit den Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun diese Entwicklung auch zum Teil von der Gesamtentwicklung der geistigen Kräfte abhängig ist, so daß manche Gemeinschaft schon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigentümlichen Wesen fortbestehen kann, wie zum Beispiel manche Formen des Götzendienstes, wenn sie auch einen hohen Grad von mechanischem Geschick in Anspruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige, wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung nicht ertragen, sondern darin untergehen müssen: so geht sie doch zum Teil auch wieder ihren eigenen Gang, und es schließt keinen Widerspruch in sich, daß sich in einer Gesamtheit die Frömmigkeit bis zur höchsten Vollendung entwickle, während andere geistige Lebensfunktionen noch weit zurückbleiben. — Allein alle Verschiedenheiten sind nicht als solche Stufen zu begreifen. Denn es gibt Gestaltungen gemein-

samer Frömmigkeit, welche, wie man dies wohl von dem hellenischen und dem indischen Polytheismus sagen kann, in der Entwicklungsreihe betrachtet, die eine ebensoviel unter sich und über sich zu haben scheinen, als die andere, dennoch aber sehr
[38] bestimmt voneinander verschieden sind. Wenn nun solche mehrere derselben Stufen angehörig vorhanden sind, so wird es immer das Natürlichste sein, sie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnstreitig läßt sich selbst auf der niedrigsten Stufe nachweisen, daß die meisten räumlich voneinander geschiedenen frommen Gemeinschaften zugleich durch innere Differenzen getrennt sind.

2. Allerdings aber sind beide Unterscheidungen, die in Entwicklungsstufen und die in Gattungen oder Arten, hier sowohl als überhaupt auf dem geschichtlichen Gebiet, oder dem der sogenannten moralischen Personen, nicht so bestimmt festzuhalten und so sicher durchzuführen, als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Gestalten zu tun, die sich immer auf dieselbe Weise reproduzieren; sondern auch jede individuelle Gemeinschaft ist einer größeren oder geringeren Entwicklung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man sich nun, daß auf diesem Wege, so wie der einzelne ja kann von einer unvollkommeneren Religionsgemeinschaft zu einer höheren übergehen, so auch eine einzelne Gemeinschaft unbeschadet ihres Gattungscharakters sich könnte über ihre ursprüngliche Stufe hinaus entwickeln, und daß dieses gleichmäßig bei allen geschehen könne: so würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurücktreten, denn der letzte Moment auf der niedrigeren und der erste auf der höheren könnten einen stetigen Zusammenhang bilden, und man würde dann richtiger sagen, daß jede Gattung sich durch eine Reihe von Entwicklungen aus dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren hinaufbilde. Setzt man im Gegenteil, daß, so wie wir auch von dem einzelnen in gewissem Sinne sagen, er werde durch den Übergang in eine höhere

Religionsform ein neuer Mensch, so auch der Gattungscharakter einer Gemeinschaft verloren gehen müsse, wenn sie sich auf eine höhere Stufe erheben wollte: so würde dann auch auf derselben Stufe, wenn die innere Entwicklung dabei fortbestehen soll, der Gattungscharakter schwankend werden und also überhaupt nicht feststehen; desto stärker und bestimmter aber würden die Stufen sich unterscheiden. — Dieses Schwanken aber tut der Realität dieser zwiefachen Unterscheidung dennoch keinen Eintrag, denn jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch [39] immer zu den übrigen in diesem zwiefachen Verhältnis stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, anderen aber über oder untergeordnet, von der einen also auf die eine, von der anderen aber auf die andere Weise unterschieden. Und wenn diejenigen, welche sich am meisten mit Geschichte und Kritik der Religionen beschäftigt haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verschiedenen Formen in diesen Rahmen zu spannen: so kann dies teils daher kommen, daß sie fast ausschließlich bei dem Individuellen stehen geblieben sind, teils auch daher, daß es in einzelnen Fällen schwierig sein kann, diese Verhältnisse auszumitteln und Beigeordnetes und Untergeordnetes gehörig zu scheiden und auseinanderzuhalten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterschied überhaupt nur festgestellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt, zu untersuchen, wie sich das Christentum in beider Hinsicht zu anderen frommen Gemeinschaften und Glaubensweisen verhält.

3. Wenn unser Satz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit stillschweigend voraussetzt, es gebe andere Gestaltungen der Frömmigkeit, welche sich zu dem Christentum verhielten, wie andere, aber auf gleicher Entwicklungsstufe mit ihm stehende, also insofern ihm gleiche Formen: so ist dies doch nicht im Widerspruch mit der bei jedem Christen vorauszusetzenden Überzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christentums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unter-

scheiden wir vollkommene und unvollkommene Tiere als gleichsam verschiedene Entwicklungsstufen des tierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdruck derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, daß nicht dennoch auf einer niederen Stufe die eine sich mehr der höheren nähert und insofern vollkommener ist, als die anderen. Ebenso nun kann auch das Christentum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein als irgendeine von ihnen. — Nur das verträgt sich nicht mit unserem Satz, was freilich häufig gehört wird, daß die christliche Frömmigkeit sich wenig-
[40] stens zu den meisten anderen Gestaltungen verhalten soll, wie die wahre zu den falschen. Denn wenn die auf derselben Stufe mit dem Christentum stehenden Religionen durchaus falsch wären, wie könnten sie soviel Gleiches mit dem Christentum haben, als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrtümer enthielten: wie sollte es möglich sein, daß man aus ihnen in das Christentum übergehen könnte? da doch nur in dem Wahren und nicht in dem Falschen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Christentums gegründet sein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darstellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zum Grunde, daß der Irrtum nirgend an und für sich ist, sondern immer nur an dem Wahren, und daß er nicht eher vollkommen verstanden worden ist, bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit, und das Wahre, woran er haftet, gefunden hat. Damit stimmen auch die Äußerungen des Apostels überein, wenn er selbst die Vielgötterei als eine Verkehrung des ursprünglichen und dabei zum Grunde liegenden Bewußtseins von Gott darstellt, und in einem Zeugnis des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahndung des wahren Gottes findet*).

*) Röm. 1. 21 f. Apgesch. 17, 27—30.

§ 8. Diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemütszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. i. die monotheistischen, nehmen die höchste Stufe ein, und alle anderen verhalten sich zu ihnen wie untergeordnete, von welchem der Mensch bestimmt ist, zu jenen höheren überzugehen.

1. Als solche untergeordnete Stufen setzen wir im allgemeinen den eigentlichen Götzendienst, auch Fetischismus genannt, und die Vielgötterei; jener wiederum steht tief unter dieser. Der Götzendiener kann sehr füglich nur ein Idol haben, ohne daß diese Monolatrie irgendeine Ähnlichkeit hätte mit dem Monotheismus; denn er schreibt dem Götzen nur einen Einfluß auf ein [41] beschränktes Gebiet von Gegenständen oder Veränderungen zu, über welches hinaus sein eigenes Interesse und Mitgefühl sich nicht erstreckt. Das Hinzunehmen mehrerer Idole ist nur etwas Zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des Ursprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts Vollständiges angestrebt wird. Vielmehr beruht das Stillstehen auf dieser Stufe vornehmlich darauf, daß der Sinn für eine Totalität noch nicht entwickelt ist. Die alten *ξόανα* der griechischen Urstämme waren wahrscheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für sich allein. Die Vereinigung dieser verschiedenen Verehrungen, wodurch mehreren solcher Idole ein Wesen substituiert wurde, und die Entstehung mehrerer Mythenkreise, wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht wurden, war die Entwicklung, vermittelst welcher der Übergang vom Götzendienst zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indes an den so gebildeten Wesen noch die Vorstellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, desto mehr schmeckte der Polytheismus noch nach Götzendienst. Eigentliche Vielgötterei ist nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurücktreten, und die Götter, geistig bestimmt, eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit, wenn auch nicht nachgewiesen, doch vorausgesetzt

und angestrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelnes dieser Wesen auf das ganze System derselben und dieses wiederum auf alles ins Bewußtsein aufgenommene Sein bezogen wird: um desto bestimmter wird auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von einem Höchsten, sondern von dieser höchsten Gesamtheit in dem fromm erregten Selbstbewußtsein ausgesagt. In diesem Zustande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen, daß nicht hier und da wenigstens hinter der Vielheit höherer Wesen die Einheit eines höchsten sollte geahnet werden, und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden, und der Weg zum Monotheismus ist geebnet.

2. Diese Verschiedenheit, einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme sich selbst als einen Bestandteil der Welt und mit dieser zugleich schlechthin abhängig setzt, oder einen Kreis von
[42] Göttern, zu denen er, wie sie sich in die Weltherrschaft teilen, auch in verschiedenen Beziehungen steht, oder endlich einzelne Götzen, die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geschäft eigen, in dem er lebt, scheint zwar zunächst nur eine Verschiedenheit der Vorstellungsweise zu sein, und also unserer Ansicht nach nur eine abgeleitete; und nur eine Verschiedenheit in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein kann sich für uns dazu eignen, daß wir die Entwicklung der Frömmigkeit daran messen dürfen. Aber es ist auch sehr leicht zu zeigen, daß diese verschiedenen Vorstellungen zugleich von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseins abhängen. Der eigentliche Götzendienst gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewußtseins, indem das Höhere und Niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektiert wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch, indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Affektionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zu-

stände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein Setzbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesetzt wird, von der es ausgehe. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von dem sinnlichen gänzlich entwickelt, so sind wir uns unserer, insofern wir überhaupt sinnlich affizierbar sind, d. h. sofern wir Bestandteile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser Selbstbewußtsein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein erweitern, als schlechthin abhängig bewußt. Dieses Selbstbewußtsein nun kann nur im Monotheismus dargestellt werden, und zwar so, wie es im Satze selbst ausgedrückt ist. Denn wenn wir uns unserer selbst ohne weiteres in unserer Endlichkeit als schlechthin abhängig bewußt sind: so gilt dasselbe von allem Endlichen, und wir nehmen in dieser Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf. Die verschiedenen Arten, dasjenige außer uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein sich bezieht, vorzustellen, hangen also zusammen, teils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins, [43] indem, solange der Mensch sich nur noch mit einem kleinen Teil des endlichen Seins identifiziert, sein Gott noch ein Fetisch sein wird, teils auch mit der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen. Der Polytheismus stellt, wie natürlich, in beider Hinsicht eine unbestimmte Mittelstufe dar, welche sich bald wenig vom Götzendienst unterscheidet, bald, wenn sich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus streifen kann, sei es nun, daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargestellt werden, oder daß sich die im geselligen Verhältnis wirksamen menschlichen Eigenschaften symbolisieren, oder daß sich in demselben Kultus beides vereinige. An und für sich ließe sich sonst nicht erklären, wie das in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Mitgesetzte als eine Mehrheit von Wesen

sollte reflektiert werden. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden: so kann auch das Mitgesetzte nur sinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich. Nur also wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt, als die des freudigen oder niederschlagenden Tons, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glücklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchstes Wesen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht gesagt werden, sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an einen Gott über alles entwickelt ist, so ist auch vorgesehen, daß der Mensch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe. Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise, bestrebt, sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen; welches auch, wie wir sehen, zuletzt selbst bei den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar von Fetischismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt.
[44] Wogegen ein Rückgang vom Monotheismus, so weit unsere Geschichte reicht, genau betrachtet, nirgend vorkommt. Bei den meisten Christen, welche in Verfolgungen zum Heidentum zurückkehrten, war dies nur scheinbar. Wo es wirklich Ernst geworden, da können dieselben Menschen vorher bei ihrer Bekehrung zum Christentum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgerissen worden sein, ohne das Wesen dieses Glaubens in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir, um das Vorhandensein des Fetischismus zu erklären, eine noch niedrigere Stufe zu Hilfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller

religiösen Erregung. Wiewohl schon manche den ursprünglichen Zustand der Menschen als eine solche Brutalität dargestellt haben, so läßt sich doch, wenn man auch alle Spuren einer solchen nicht leugnen kann, weder geschichtlich nachweisen, noch im allgemeinen vorstellen, wie sich aus dieser von selbst etwas Höheres entwickelt habe. Ebensowenig ist auch nachzuweisen, daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen echten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt sich dieses wenigstens, wie oben angezeigt worden ist, denken. Überhaupt aber müssen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine solche Abstufung bestimmt vorzeigen, deshalb auch einen ursprünglichen Religionszustand bestimmt anzugeben, da wir ja auch in anderen Beziehungen nirgend bis auf das Ursprüngliche zurückkommen. Bleiben wir indes lediglich bei unseren Voraussetzungen stehen, ohne uns auf geschichtlich gestaltete Aussagen über eine ganz vorgeschichtliche Zeit zu berufen, so lassen uns diese die Wahl zwischen zwei Vorstellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Gestalt der Frömmigkeit ist überall die erste gewesen, und hat sich zunächst durch das Zusammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine größere Gemeinschaft zum Polytheismus gesteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des Höheren und Niederen unterworfener Monotheismus war das Ursprüngliche, und hat sich bei den einen vollends zum Götzendienst verdunkelt, bei den anderen zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieser höchsten Stufe des Monotheismus zeigt uns [45] die Geschichte nur drei große Gemeinschaften, die jüdische, die christliche, die mohammedanische, die erste fast im Erlöschen, die anderen um die Herrschaft in dem menschlichen Geschlecht sich streitend. Das Judentum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehova auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus, und die vielen Schwankungen

nach der Seite des Götzendienstes hin beweisen, daß während der politischen Blüte des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war, und sich erst seit dem babylonischen Exil rein und vollständig entwickelt hat. Der Islam auf der anderen Seite verrät durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohnerachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des Sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christentum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus. Daher gibt es auch im großen genau betrachtet, ebensowenig einen Rücktritt aus dem Christentum in Judentum oder Mohammedanismus, als es einen Rückfall gibt aus irgendeiner monotheistischen Religion in Vielgötterei oder Götzendienst. Einzelne Ausnahmen werden immer mit krankhaften Gemütszuständen zusammenhängen, oder es wird statt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommseins mit der anderen vertauscht, wie dies wohl bei den Renegaten durchgängig der Fall ist. Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seinesgleichen dafür, daß das Christentum in der Tat*) die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen ist.

Zusatz 1. Die gegebene Darstellung stimmt nicht mit einer Ansicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit anerkennen will, sondern nur Aberglauben, vorzüglich deshalb, weil sie ihre Quelle nur in der
[46] Furcht hätten. Allein die Ehre des Christentums erfordert eine solche Behauptung keineswegs. Denn da es selbst behauptet**), daß nur die völlige Liebe alle Furcht austreibt: so muß es auch

*) Vgl. § 7, 3.

**) 1. Joh. 4, 18.

zugeben, daß die unvollkommene Liebe nie völlig frei ist von Furcht. Und so ist auch überall selbst im Götzendienst, wenn nur der Götze als ein schützendes und nicht schlechthin in der Qualität eines bösen Wesens angebetet wird, die Furcht keineswegs ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe koordinierte Umbiegung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Auch möchte wohl, wenn man für diese Religionen, abgesehen davon, daß viele unter ihnen viel zu heiter sind, um aus der Furcht begriffen werden zu können, einen ganz anderen Ursprung aufsuchen wollte, schwer nachzuweisen sein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Abzweckung nachgehende Richtung in der menschlichen Seele denn diese sei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder verloren gehen müßte. Vielmehr dürfen wir in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes die Gleichheit nicht in Abrede stellen, und müssen auch für die niederen Potenzen doch dieselbe Wurzel anerkennen.

Zusatz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum eine Veranlassung vorhanden sein, ausdrücklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört, etwas über die Vorstellungsweise zu sagen, welche man Pantheismus nennt. Denn sie ist niemals das Bekenntnis einer geschichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinschaft gewesen, und mit diesen haben wir es ja nur zu tun. Ja, auch nicht einmal einzelne haben ursprünglich ihre eigene Ansicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern er ist als ein Schimpf- und Neckname eingeschlichen; und wo dies der Fall ist, bleibt es allemal schwierig, die Einheit der Bedeutung festzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem solchen abgelegenen Ort, über den Gegenstand verhandelt werden kann, ist nur die Frage, was für ein Verhältnis diese Vorstellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß sie nun nicht ebenso wie die drei hier Aufgezeigten aus den frommen Erregungen als die unmittelbare [47] Reflexion über sie entsteht, ist schon zugegeben. Fragt man

aber, ob sie sich, wenn sie einmal anderswie, also auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raisonnements, entstanden ist, doch mit der Frömmigkeit verträgt: so ist diese Frage wohl unbedenklich zu bejahen, sofern nämlich Pantheismus doch irgendeine Art und Weise des Theismus ausdrücken soll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialistische Negation des Theismus ist. Sehen wir auf den Götzendienst und bedenken, wie er überall mit einer höchst beschränkten Weltkunde verbunden ist, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: so ist wohl sehr leicht einzusehen, daß an eine bestimmte Scheidung dessen, was auf dieser Stufe als Welt und was als Gott gesetzt wird, in den wenigsten Fällen zu denken ist. Und warum sollte sich ein hellenischer Polytheist, in Verlegenheit mit den ganz menschlichen Gestalten der Götter, nicht seine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon haben identifizieren können, auch ohne den Gott, der dort zu jenen redet, mit anzunehmen, sondern nur den Thron der Notwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte sich dann nicht geändert; aber seine Vorstellung wäre eine pantheistische geworden. Denken wir uns aber die höchste Stufe der Frömmigkeit, und halten demgemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel, Eins und Alles, fest: so werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Funktion nach geschieden bleiben, und also kann auch ein solcher, indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das Eins ist dazu. Solche Zustände werden sich dann von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. Wenigstens trifft der immer etwas wunderliche, daß ich so sage grob gezeichnete Unterschied zwischen einem außer- oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht sonderlich, da streng genommen von Gott nichts nach dem Gegensatz von innerhalb und außerhalb ausgesagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

§ 9. Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten von- [48]
einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in bezug auf die frommen Erregungen entgegengesetzt, die einen das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, die anderen das Sittliche dem Natürlichen unterordnen.

1. Wir versuchen eine begriffsmäßige Teilung des Gleichgestellten, die sich also zu der Teilung des ganzen Gebietes wie eine Querteilung verhält, zunächst auch nur um des Christentums willen und also für die höchste Stufe. Ob dieselbe Teilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, ist eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchste Stufe aber ist uns der Versuch notwendig. Denn wenn sie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinschaften geschichtlich ganz ausgefüllt wird: so bedürfen wir doch noch eines näher bestimmten Ortes, um das Christentum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den anderen beiden unterscheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die wesentlicheren Unterschiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Versuch ist daher nur als gelungen anzusehen, wenn wir einen Teilungsgrund finden, durch welchen das Christentum entweder für sich von beiden anderen, oder auch nur mit einer von beiden zusammen von der dritten bestimmt getrennt wird. — Da nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet, ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet: so können wir diesen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl, um einen Moment zu erfüllen, sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß, diese sinnlichen Erregungen aber als ein unendlich Mannigfaltiges anzusehen sind. Nun ist freilich, an und für sich betrachtet, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar: demohnerachtet läßt sich der Analogie nach annehmen, daß sich diese Verwandtschaft in der Wirklich-

keit nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch in größeren Massen verschieden differentiiert, so daß entweder bei einigen
[49] eine gewisse Klasse von sinnlichen Gefühlen sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere, jener entgegengesetzte aber schwer oder gar nicht, bei anderen hingegen sich eben dieses umgekehrt verhält, oder daß sich dieselben sinnlichen Selbstbewußtseinszustände bei den einen unter einer, bei den anderen unter der entgegengesetzten Bedingung zu frommen Momenten gestalten. Was das erste betrifft, so könnte man zunächst diese Zustände teilen in mehr leibliche und mehr geistige, in solche, die durch Einwirkung der Menschen und ihrer Handlungen, und in solche, die durch Einwirkung der äußeren Natur entstehen. Allein dies könnte nur von einzelnen Menschen gelten, daß einige leichter durch äußere Natureindrücke, andere leichter durch gesellige Verhältnisse und daher entstandene Stimmungen fromm erregt werden, ein Unterschied aber zwischen einer frommen Gemeinschaft und den anderen läßt sich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle diese Verschiedenheiten in sich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausschließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurückstellt. Man könnte ferner darauf sehen, daß, wie das ganze Leben ein Ineinandersein und Auseinanderfolgen von Tun und Leiden ist, so auch der Mensch sich seiner selbst, bald mehr als leidend, bald mehr als tätig, bewußt ist. Und dies ließe sich schon eher als gemeinsame Konstitution großer Massen denken, daß hier die tätige Form des Selbstbewußtseins sich leichter zur frommen Erregung steigert, die leidende mehr auf der sinnlichen Stufe zurückbleibt, dort hingegen es sich umgekehrt verhält. Nur freilich, daß dieses so einfach aufgefaßt, lediglich ein fließender Unterschied bleibt zwischen einem Mehr und Minder, so daß derselbe Moment, mit dem einen verglichen, als ein mehr leidender, mit einem anderen als ein mehr tätiger aufzufassen ist. Soll zwischen den verschiedenen

Gestaltungen der Frömmigkeit eine große und im ganzen anwendbare Abteilung gemacht werden, so muß sich der fließende Unterschied in eine solche Unterordnung verwandeln, wie der Satz andeutet. Diese Unterordnung ist nach der einen Seite hin am stärksten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zustände, gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder durch gesellige Verhältnisse veranlaßt, das schlechthinige Ab- [50]
hängigkeitsgefühl nur insofern erregen, als sie auf die Selbsttätigkeit bezogen werden, das heißt insofern, als wir wissen, daß etwas und was, eben deshalb, weil wir uns zu der Gesamtheit des Seins in dem Verhältnis befinden, welches in dem leidentlichen Zustand ausgedrückt ist, von uns zu tun sei, so demnach, daß die mit jenem Zustande zusammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieses Gottesbewußtsein zu seinem Impuls hat. Wo also die Frömmigkeit sich so gestaltet, da werden die leidentlichen Zustände, zur frommen Erregung gesteigert, nur Veranlassung, um eine bestimmte nur aus einem so modifizierten Gottesbewußtsein erklärbare Tätigkeit zu entwickeln; und in dem Kreise solcher frommen Erregungen erscheinen alle leidentlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt nur als Mittel, um die Gesamtheit seiner tätigen Zustände hervorzurufen, wodurch der Gegensatz zwischen dem sinnlich Angenehmen und Unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrschend bleibt in den Fällen, wo das sinnliche Gefühl sich nicht zur frommen Erregung steigert. Diese Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdruck teleologischer Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten soll, daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet. Ist nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werktätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: so ist der Gemütszustand ein erhebender, sei nun das veranlassende Gefühl angenehm oder unangenehm. Ist sie

aber ein Zurückgehen in sich selbst oder ein Suchen nach Hilfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: so ist der Gemütszustand ein demütigender, sei nun das veranlassende Gefühl unangenehm oder angenehm gewesen. In der entgegengesetzten Richtung zeigt sich diese Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das Selbstbewußtsein eines Tätigkeitszustandes nur in der Beziehung in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zustand selbst als Ergebnis aus denen zwischen dem Subjekt und dem übrigen ge-
[51] samten Sein bestehenden Verhältnisse erscheint, also auf die leidentliche Seite des Subjekts bezogen wird. Nun aber ist jeder einzelne Tätigkeitszustand nur ein besonderer Ausdruck von dem in dem Subjekt bestehenden und die persönliche Eigentümlichkeit desselben bildenden Verhältnis der gemeinsamen menschlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieser Art jenes Verhältnis selbst als das Ergebnis der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subjekt gesetzt, in den erhebenden sonach als Zusammenstimmung, das heißt als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen oder demütigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Gestaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbsttätigkeit nur als ein Bestimmtsein des einzelnen durch das gesamte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die ästhetische Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen sind einander vermöge der entgegengesetzten Unterordnung des in beiden zugleich Gesetzten auch bestimmt entgegengesetzt, und jedes fromme Mitgefühl gestaltet sich natürlich in beiden ebenso wie das persönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieses nur ein zusammengezogenes Selbstbewußtsein ist.

2. Eine allgemeine Nachweisung darüber, ob die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen sich vorzüglich nach diesem Gegensatz unterscheiden lassen, wäre nur das Geschäft einer

allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Einteilung insoweit bewährt, daß sie das Christentum von demjenigen, was ihm koordiniert ist, scheidet, und uns durch nähere Bestimmung seines Ortes die Aussonderung seines eigentümlichen Wesens erleichtert. Was uns indessen am meisten gegenwärtig ist, als dem Christentum in dieser Hinsicht scharf entgegengesetzt, das ist ihm nicht koordiniert, sondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die hellenische Vielgötterei. In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurück, von der Idee einer Gesamtheit sittlicher Zwecke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe gibt es weder in ihren religiösen Symbolen, noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen, was wir die ästhetische Ansicht ge- [52]
nannt haben, auf das Bestimmteste vorherrscht, indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Tätigkeiten der menschlichen Seele, und also eine eigentümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind. Daß nun das Christentum, auch abgesehen von der höheren Stufe, die es einnimmt, diesem Charakter auf das Schärfste entgegentritt, wird wohl nicht leicht jemand leugnen. Was irgend auf diesem Gebiete Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Tätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorstellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebnis aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Christentum, ohnerachtet es so zeitig den Hellenismus in Masse in sich aufgenommen hat, immer so fremd geblieben ist, daß sie niemals in den Zyklus gemein geltender Ausdrücke auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgendeiner Behandlung der christlichen Sittenlehre geltend gemacht worden ist. Jenes im Christentum so bedeutende, ja alles unter sich befassende Bild eines Reiches Gottes ist aber nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Tätigkeit im Reiche

Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht, im Bewußtsein eines Überganges zur Tätigkeit endet.

Damit nun aber auch entschieden werde, ob nicht etwa der aufgezeigte Gegensatz zwischen der teleologischen und ästhetischen Richtung dennoch im notwendigen Zusammenhang stehe mit dem Unterschiede beider Stufen, so daß aller Polytheismus notwendig der ästhetischen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologischen, dürfen wir nur auf der höchsten Stufe selbst stehen bleiben und fragen, ob die beiden anderen monotheistischen Glaubensweisen sich in dieser Hinsicht ebenso verhalten, wie das Christentum oder nicht. Das Judentum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zustände auf die tätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht, als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; so ist doch die
[53] vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens, und es wendet sich also notwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den tätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keineswegs dieselbe Unterordnung des Leidentlichen unter das Tätige. Vielmehr da diese Gestaltung der Frömmigkeit in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe kommt, so daß auch das Selbsttätigkeitsbewußtsein sich nur auf die Art mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß seine Bestimmtheit als in jenen Schickungen beruhend gesetzt wird: so offenbart sich in diesem fatalistischen Charakter auf das deutlichste eine Unterordnung des Sittlichen unter das Natürliche. Die monotheistische Stufe erscheint sonach geteilt, der teleologische Typus am meisten im Christentum ausgeprägt, minder vollkommen im Judentum, wogegen der Mohammedanismus, vollkommen ebenso monotheistisch, unverkennbar den ästhetischen Typus ausdrückt. Sonach sind wir für unsere Aufgabe schon auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und was wir als das eigentümliche Wesen des Christentums aufstellen

wollen, darf ebensowenig von der teleologischen Richtung abweichen als von der monotheistischen Stufe herabsteigen.

§ 10. Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist eine teils äußerlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes Geschichtlichstetiges, teils innerlich als eigentümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt, und aus beidem zusammengenommen ist das eigentümliche Wesen einer jeden zu ersehen.

Anmerk. Vgl. Red. üb. d. Relig., S. 376f.

1. Der erste Teil des Satzes wäre falsch, wenn man nachweisen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könnte ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls. Dasselbe würde dann auch gelten von mohammedanischer und jüdischer in bezug auf Moses und Mohammed. Die Möglichkeit indes wird niemand zugeben. Auf [54] den untergeordneten Stufen allerdings steht diese äußere Einheit nicht so fest, teils, weil der Anfangspunkt oft in die vorgeschichtliche Zeit fällt, was von der vormosaischen monotheistischen Verehrung des Jehova auch gilt, teils auch, weil manche dieser geschichtlichen Formen, wie die hellenische und noch mehr die römische Vielgötterei, ein aus mancherlei sehr verschiedenen Anfangspunkten allmählich zusammengewebtes oder auch von selbst zusammengewachsenes Ganzes darstellen. Ähnliches ließ sich gewiß auch von den nordischen und indischen Systemen behaupten. Allein diese scheinbaren Ausnahmen bestätigen vielmehr die Regel unseres Satzes. Denn je weniger die äußere Einheit bestimmt nachgewiesen werden kann, um desto schwankender ist auch die innere; und es scheint, daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensstufen auch die Gattungen unbestimmter gehalten sind, so auch auf diesem Gebiet eine gleichmäßige Vollendung der äußeren und inneren Einheit nur der

höheren Entwicklung vorbehalten bleibt, am innigsten also auch in der vollkommensten Gestaltung — als welche wir im voraus das Christentum bezeichnen möchten — die innere Eigentümlichkeit mit dem verbunden sein müsse, wodurch die äußere Einheit geschichtlich begründet wird.

Der zweite Teil des Satzes wäre falsch, wenn man behaupten könnte, daß die verschiedenen frommen Gemeinschaften wesentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verschiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß, wenn sich deren zweie im Raume berührten, sie sich auch für identisch erkennen und also in eines zusammengehen müßten, und daß dies bloß durch unverständigen Eigensinn, der durchaus den Namen des Urhebers festhalten wollte, bis auf einen gewissen Grad könnte gehindert werden. Ebenso, daß jeder einzelne, ohne daß irgendeine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus seiner frommen Gemeinschaft in eine ganz andere übergehen könne, lediglich dadurch, daß er die eine geschichtliche Anknüpfung auflöst und sich einer anderen anschließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung streiten. Ja, es wäre unter dieser Voraussetzung unmöglich, daß eine Religionsgemeinschaft innerhalb einer anderen
[55] entstehen könnte und sich von ihr losreißen; denn wenn nichts Neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang sein, da, wo dasselbe schon war.

2. Über den eigenen Anfang jeder frommen Gemeinschaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerst nur in Einem oder gleichzeitig in Mehreren sich bildet, ist gleichgültig, nur daß jeder das letztere im allgemeinen unwahrscheinlicher finden wird als das erste. Ebenso wäre es unnütz, verschiedene Arten unterscheiden zu wollen, wie eine solche neue Bildung in der Seele entstehen kann, da die Gemeinschaft nur erst durch die Mitteilung und Übertragung entsteht. Daß es aber mit der inneren Verschiedenheit die in dem Satz ausgesprochene Be-

wandtnis habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Satz nämlich behauptet, was jedoch unserem Zweck gemäß nur auf die frommen Gemeinschaften der höchsten Stufe angewendet werden soll, daß in allen zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise. Die herrschende Ansicht hingegen ist die, daß das meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbige sei, und daß zu diesem allen Gemeinsamen nur in jeder noch einiges Besondere hinzukomme, so etwa, um es nur aus dem Groben darzustellen, daß der Glaube an einen Gott das allen diesen Gemeinsame sei, mit allem, was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorsam gegen die Gesetzgebung hinzu, in der anderen statt dessen der Glaube an Christum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Christum ohne Einfluß wäre auf das ohne denselben und vor ihm schon vorhandene Gottesbewußtsein und auf die Art, wie es sich mit den sinnlichen Erregungen einigt: so stände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewiesen werden kann, nichts, oder Christus wäre wenigstens nur ein einzelner Gegenstand, welcher auch Eindrücke hervorbringt, die sich mit dem Gottesbewußtsein einigen können, und auch in diesem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte aber die Meinung die sein, der Glaube an Christum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen, die meisten aber wären im Christentum ganz [56] ebenso gestaltet, wie in anderen monotheistischen Glaubensweisen: so würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieser Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtsein, welches ja in allen frommen Erregungen desselben Menschen zur selben Zeit, d. h. solange er derselben frommen Gemeinschaft angehört, auch dasselbe sein muß, sondern es wäre nur ein Einfluß auf das sinnlich erregte Selbstbewußtsein, welcher also keine eigene Glaubensweise begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unseres Satzes übrig, welche in sich schließt, daß in jeder

wirklich eigentümlichen frommen Gemeinschaft das Selbstbewußtsein selbst ein anders bestimmtes sein muß, indem nur unter dieser Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können bestimmt sein. Wie es sich nun an jedem einzelnen Beispiel zeigen muß, daß nur scheinbar etwas ganz dasselbe sein kann in der einen Glaubensweise wie in der anderen, wenn doch das Gottesbewußtsein selbst verschieden bestimmt ist in beiden: so ist auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweise etwas sei, was in der anderen gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in anderen Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geistesmitteilung: was sollte wohl das schlechthin Neue des Christentums sein? Dasselbe läßt sich aber auch im allgemeinen einsehen. Soll nämlich unter Voraussetzung eines vollkommen gleich bestimmten Gottesbewußtseins in einer Glaubensweise etwas sein, was in der anderen nicht ist: so könnte dies nur beruhen auf einem verschiedenen Erfahrungsgebiet; und somit müßte der ganze Unterschied verschwinden, wenn die Erfahrungen sich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unserem Gebiet nur in einem unbestimmteren Sinne aufstellen konnten: so steht doch der des Individuums auch hier fester, und die in unserem Satz aufgestellte Formel ist dieselbe, welche für alle individuellen Unterschiede innerhalb derselben Art und Gattung gilt. Denn jeder Mensch hat alles das, was der andere aber alles anders bestimmt; und die größte Ähnlichkeit ist nur eine abnehmende, höchstens beziehungsweise verschwindende Verschiedenheit. So hat auch jede Art dasselbe wie jede andere ihrer
[57] Gattung, und alles im eigentlichen Sinn Hinzukommende ist nur Zufälliges. Nur das Auffinden dieses Unterscheidenden in einem eigentümlichen Dasein ist eine Aufgabe, welche in Worten und Sätzen nie vollkommen, sondern nur durch Annäherung kann gelöst werden. Daher auch Naturforscher und Geschichtschreiber nur gewisse Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen,

ohne daß sie behaupten möchten, daß diese alles Unterscheidende und Charakteristische ausdrücken; und damit wird sich auch der Religionsbeschreiber in den meisten Fällen begnügen müssen. Soll indes zum Versuch, damit der Apologist einer einzelnen Glaubensweise um so weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden: so würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigentümlichen Glaubensweise das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgendeiner Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen anderen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittels jenes einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind, und sie allen anderen ihre Farbe und ihren Ton mitteilt. Sollte es scheinen, als werde hierdurch mehr nur eine verschiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrückt als eine Verschiedenheit der Form oder des Inhaltes: so ist nur zu bemerken, daß jeder Moment selbst Verknüpfung ist, als Übergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und also auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbstbewußtsein unter eine andere Verknüpfungsweise gestellt wird.

Zusatz. Nur aus den beiden in unserem Satz aufgestellten Punkten, nämlich dem besonderen Anfang, auf den jede fromme Gemeinschaft zurückgeht, und der eigentümlichen Gestaltung, welche die frommen Erregungen und die Aussagen über dieselben in jeder annehmen, läßt sich auch der Sprachgebrauch der bekannten Ausdrücke positiv und geoffenbart regulieren. Daß diese ziemlich verworren gebraucht werden, oft ganz auf dieselbe Weise, bald von den einzelnen Lehren, bald von der Glaubensweise überhaupt, und bald dem Natürlichen entgegengesetzt, bald dem Vernunftmäßigen, dies ist bekannt. Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen, sie so festzustellen, daß von denselben ein gleichmäßiger durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zu machen wäre. [58]

Für den ersten Ausdruck haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demselben gemacht wird auf dem Gebiet der Rechtslehre, wo man das positive Recht entgegensetzt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, so findet sich, daß das Naturrecht in demselben Sinn wie das positive, nämlich als Basis einer bürgerlichen Gemeinschaft, nirgend ist. Selbst die einfachsten und ursprünglichen Verhältnisse, wie das väterliche Ansehen oder die eheliche Gemeinschaft, sind in jeder Gesellschaft auf eine eigentümliche Weise bestimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Gesetzgebung, vor demselben durch die herrschende Sitte. Das Naturrecht aber ist nur das, was sich aus der Gesetzgebung aller Gesellschaften auf die gleiche Weise abstrahieren läßt. Ja selbst, wenn es als reine Erkenntnis auf einem anderen Wege zustande käme, würde doch jeder gestehen, daß, wenn von einer Anwendung desselben die Rede sein sollte, es doch erst näher bestimmt werden müsse, und also als anwendbar ebenfalls nur auf den Akt dieser näheren Bestimmung zurückgeführt werden könne. So ist es nun auch mit der natürlichen Religion, daß sie*) als Basis einer religiösen Gemeinschaft nirgend ist, sondern nur das, was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahieren läßt als das in allen Vorhandene, nur in jeder anders Bestimmte. Eine solche verzeichnete die gemeinsamen Örter für alle in den kirchlichen Gemeinschaften vorkommenden frommen Gemütszustände, und müßte, wenn man sich alle frommen Gemeinschaften als schon gegeben denkt, und auch in bezug auf die Terminologie einer solchen Lehre die verschiedenen philosophischen Systeme als gegeneinander ausgeglichen, überall dieselbe und zu allen Zeiten sich selbst geich sein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigentum, welches neben ihrer bestimmten Art und Weise der Frömmigkeit und dem Ausdruck derselben in der Lehre derjenigen einzelnen aus

*) Vgl. § 6. Zusatz.

den verschiedenen Religionsgemeinschaften besäßen, welche von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemeinschaften in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennend das in der Wirklichkeit Getrennte in einer höheren Einheit zusammenzuschauen vermögen. [59] Es würde auch nicht schwer werden zu beweisen, teils, daß, was man mit diesem Namen bezeichnet, auch wirklich auf diesem Wege entstanden ist, teils, daß die einzelnen Versuche, dieses sekundäre Erzeugnis zur Basis einer kirchlichen Gemeinschaft zu machen, immer mißlungen sind und auch immer mißlingen müssen; doch dies gehört weniger hierher. Wäre demnach als bloße Zusammenstellung von Lehrsätzen eine solche natürliche nicht sowohl Religion als Glaubenslehre, wie man eigentlicher sagen sollte auf jeden Fall, auch wenn sie noch anders entstanden wäre, nur das Gemeinsame aller monotheistischen Glaubensweisen: so bewährte sich dann das Positive einer jeden als das Individualisierte, welches, wie oben gezeigt worden, in einer jeden nicht etwa nur hier und da ist, sondern, wenngleich hier mehr, dort weniger hervortretend, doch immer, genau genommen, überall. Es ist auch nur ein Mißverständnis, wenn man die wirklich bestehenden frommen Gemeinschaften dadurch voneinander unterscheiden will, daß in der einen das Positive seinen Ort hier habe, in der anderen dort, wie z. B. im Christentum seien es die Lehren, im Judentum aber die Gebote*). Denn sind in einer Gemeinschaft die Gebote mehr herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer anderen umgekehrt: so versteckt sich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im anderen tritt die Lehre selbst auf als Gebot, sie auszusprechen und zu bekennen. Es wäre auch ebenso unrichtig, zu leugnen, daß die Vorschriften der christlichen Sittenlehre positiv wären, als daß die Lehre von Jehova es im Judentum sei. Jedenfalls ist weder das Gebot als Ausdruck einer gemeinsamen Handlungsweise, noch die Lehre als Ausdruck einer

*) S. M. Mendelssohns Jerusalem.

gemeinsamen Vorstellungsart etwas Ursprüngliches, sondern beides in der gemeinsamen Eigentümlichkeit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne diese auch die bestimmte Gemeinschaft selbst nicht hätte entstehen können, diese aber von der ihren Anfang bezeichnenden Tatsache ab und in bezug
[60] auf dieselbe bestanden hat: so muß auch das eigentümliche Gepräge der frommen Erregungen in derselben Tatsache begründet sein. Dieses nun soll durch den Ausdruck positiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der gesamten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urtatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist. — Die Ausdrücke offenbaren, geoffenbart, Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem sie schon ursprünglich bald mehr das Erhellen des Dunklen, Verworrenen, Unbemerkten, bald mehr das Aufdecken und Enthüllen des bisher Verborgengewesenen und Geheimgehaltenen bedeuten, noch mehr Verwirrung aber ist hineingekommen durch die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indes werden sich wohl alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem einen entdeckte und anderen überlieferte, noch das von einem durch Nachdenken Ersonnene und so von anderen Erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und ebenso darüber, daß eine göttliche Mitteilung und Kundmachung dabei vorausgesetzt wird. Und in diesem Sinne finden wir den Ausdruck sehr allgemein auf den Ursprung frommer Gemeinschaften angewendet. Denn von welchen religiösen Mysterien und besonderen Gottesverehrungen, sowohl bei den Hellenen als bei den Ägyptern und Indiern, wäre denn nicht behauptet worden, daß sie ursprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgendeine außer dem Zusammenhang der menschlichen Dinge liegende Weise von der Gottheit wären kundgemacht worden. Ja, nicht

selten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Gesellschaften, wie denn von vornherein Sittliches und Religiöses häufig ungetrennt erscheint, auf eine göttliche Sendung dessen, der zuerst den Stamm zu einem bürgerlichen Verein sammelte, zurückgeführt und also die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir sagen können, der Begriff bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Tatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist. Daß [61] nun hier in dem Ursprünglichen eine göttliche Kausalität gesetzt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch dieses nicht, daß es eine auf das Heil der Menschen abzweckende und es fördernde Wirksamkeit ist. Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen, daß sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hierbei glaube ich nicht, daß wir stehen bleiben können, weder, wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehen, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christentum bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Sätzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit anderen, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts Übernatürliches nötig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Teile eines anderen Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigentümliche Existenz durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche Tatsache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt.

Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeschlossen wird, sondern mitgesetzt, leuchtet ein. Übrigens bleibt es immer sehr schwierig, ja fast unmöglich, diese Vorstellung bestimmt zu begrenzen, und wenn sie so bestimmt gefaßt wird, ihre Entstehung überall, wo sie vorkommt, zu erklären. Denn überall auf dem mythologischen Gebiet, dem hellenischen sowohl als dem orientalischen und nordischen, streifen diese göttlichen Mitteilungen und Kundmachungen so nahe an die höheren Zustände der heroischen sowohl als dichterischen Begeisterung, daß beides schwer voneinander zu trennen ist, und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, sei es nun zu einer Tat oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuständen be-
[62] friedigend zu erklären ist, als Offenbarung dürfe angesehen werden. Denn daß das eine größer ist, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wohl die begeisterte innere Erzeugung eines neuen und eigentümlichen Götterbildes und die Entstehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und dasselbe. Ja, schwerlich würde sich überhaupt eine sichere Grenze zwischen dem Geoffenbarten und dem durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht Getretenen aufstellen lassen, wenn man nicht darauf zurückgehen will, daß Offenbarung nur da anzunehmen sei, wo nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch eine solche göttliche Mitteilung bestimmt ist, und was dann von einer solchen kundgemacht wird, das ist für geoffenbart zu achten. Dergleichen sind in den polytheistischen Religionen nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an bestimmte heilige Örter gebunden sind, die als besonders erkorene Wohnsitze der Gottheit von ihr sind kundgegeben worden, sondern auch diejenigen Personen, welche, weil sie von der Gottheit abstammen, auf eine ursprüngliche, aus dem geschichtlichen Zusammenhang

nicht begreifliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kundgeben. In demselben Sinne nennt Paulus selbst die Welt die ursprüngliche Offenbarung Gottes*). Allein eben dieses kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für sich dürfe als göttliche Offenbarung angesehen werden. Denn so wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele, wenn auch nicht aus den früheren Zuständen eben derselben zu begreifen ist, doch aus dem Gesamtzustand der Gesellschaft, welcher jener einzelne angehört, muß begriffen werden können: so erscheinen auch die Menschen, denen göttliche Abstammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig bestimmt, mithin auch in ihrer Existenz aus der gesamten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir also auch das Verhältnis des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des Positiven für das Gesamtgebiet der geschichtlich bestehenden frommen Gemeinschaften, so wie geschehen, fest- [63]
stellen dürfen: so werden wir doch zugleich natürlich finden müssen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer bestimmten frommen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Tatsache von allen anderen aus werde bestritten werden, während sie jede für ihr eigenes Grundfaktum in Anspruch nehmen. Endlich wird auch dieses noch hinzuzufügen sein, daß, wenn eine Glaubensweise die Anwendung, welche sie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, sie dies keineswegs durchführen könne vermittels der Behauptung, daß ihre göttliche Mitteilung reine und ganze Wahrheit sei, die anderen aber Falsches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kundmachte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgendeiner Tatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden,

*) Röm. 1, 19.

und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirksam sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältnis zu uns aussagen; und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der anderen Seite zusammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Roheit und Versunkenheit ein entstehendes Bewußtsein Gottes wahrhaft eine Offenbarung sein könnte, und doch aus Schuld des Gemütes, in dem es entsteht, gleich so, wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem Unvollkommenen ausschlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Gestaltungen der Frömmigkeit, sofern sie selbst ganz oder teilweise auf einzelne Anfangspunkte zurückzuführen sind, und ihr Inhalt aus nichts jenseits derselben Liegendem zu begreifen ist, mit Recht gesagt werden können, daß sie auf Offenbarung beruhen, wieviel Unrichtiges auch dem Wahren beigemischt sein mag.

[64] III. Darstellung des Christentums seinem eigentümlichen Wesen nach. Lehnsätze aus der Apologetik.

§ 11. Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von anderen solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.

1. Die Aufgabe, das Eigentümliche einer Glaubensweise aufzufinden und möglichst auf eine Formel zu bringen, ist nicht füglich anders zu lösen, als indem man nachweist, was auch in den verschiedensten frommen Gemütszuständen innerhalb derselben Gemeinschaft dasselbige ist, während es in den analogen Zuständen innerhalb anderer Gemeinschaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten ist, daß eben dies Eigentümliche in allen so

sehr unter sich verschiedenen Erregungen gleich stark ausgeprägt ist, um desto leichter kann man bei diesem Versuche fehlgreifen, und am Ende zu der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen festen inneren Unterschied gebe, sondern nur den äußerlichen durch Zeit und Raum bestimmten. Indes läßt sich aus dem oben*) Gesagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigentümliche am wenigsten verfehlen wird, wenn man sich an das mit der Grundtatsache am genauesten zusammenhängende auch vorzüglich hält, und diese Verfahrungsart liegt auch in der Formel des Satzes zum Grunde. Das Christentum bietet aber noch besondere Schwierigkeiten dar, schon dadurch, daß es mehr als andere Glaubensweisen vielfach gestaltet und in eine Mannigfaltigkeit von kleineren Kirchengemeinschaften zerspalten ist, so daß man sich die zwiefache Aufgabe zu stellen hat, zuerst das diesen letzteren sämtlich gemeinsame eigentümliche Wesen des Christentums überhaupt, dann aber auch das der besonderen Kirchengemeinschaft zu finden, deren Recht nachgewiesen oder deren Glaubenslehre aufgestellt werden soll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch noch in jeder einzelnen Kirchengemeinschaft fast jede Lehre an verschiedenen [65] Orten und Zeiten unter den mannigfaltigsten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine ebenso große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemütszuständen selbst, doch wenigstens eine große Verschiedenheit in der Art, sie aufzufassen und zu schätzen, zum Grunde liegt. Ja das Schlimmste ist, daß durch diese Abweichungen der Umfang des christlichen Gebietes unter den Christen selbst streitig wird, indem der eine von dieser, der andere von jener Lehrform behauptet, sie sei zwar innerhalb des Christentums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchristlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe lösen will, selbst zu einer von diesen Parteien, und setzt im voraus fest, nur was im Gebiete der einen Ansicht

*) § 10. Zusatz.

vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das Unterscheidende des Christentums auszumitteln, so setzt er im voraus Streitigkeiten als entschieden voraus, zu deren Entscheidung er doch eben erst die Bedingungen finden will. Denn nur erst, wenn das eigentümliche Wesen des Christentums ausgemittelt ist, kann entschieden werden, inwiefern dies oder jenes damit verträglich ist oder nicht. Kann er sich aber auch aller Vorliebe entschlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das entgegengesetzteste, sofern es nur sich selbst für unchristlich ausgibt, mit in Rechnung: so steht er auf der anderen Seite in Gefahr, ein seinem Gehalt nach weit geringeres und farbloseres, mithin auch für die Zwecke der Aufgabe minder angemessenes Ergebnis zu erlangen. Dies ist der dermalige, nicht zu verbergende Stand dieser Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er ist, um so mehr auch zu dieser Untersuchung seine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt: so ist die Anzahl derer bei weitem die größere, welche sich ihre Vorstellung von dem eigentümlichen Wesen des Christentums nach dem Interesse ihrer Partei bilden. Wogegen für das Interesse der Apologetik sowohl als für das der Glaubenslehre scheint es geratener, lieber mit einem geringeren Resultat sich für den Anfang zu begnügen, und die Vervollständigung desselben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausschließenden
[66] Formel beginnt, welche notwendig eine oder mehrere ihr entgegengesetzte sich gegenüber hat, mit denen doch früher oder später noch ein Kampf bevorsteht. Und in diesem Sinne ist die Formel des Satzes aufgestellt.

2. Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurückführen: so wird hier vorausgesetzt, daß auch der Ausdruck Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar alle gebrauchen, vielleicht aber jeder in einem anderen Sinne, sondern so, daß es auch etwas Gemeinsames gibt, welches

alle dabei im Sinne haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weise näher bestimmt. Der Ausdruck selbst ist auf diesem Gebiet nur bildlich, und bedeutet im allgemeinen einen Übergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen besseren, und dies ist die passive Seite desselben; denn aber auch die dazu von einem anderen geleistete Hilfe, und dies ist die aktive Seite desselben. Auch liegt in der Gebrauchsweise des Wortes nicht wesentlich, daß dem schlechteren Zustand ein besserer schon vorhergegangen sein müsse, so daß der folgende bessere eigentlich nur eine Wiederherstellung sei, sondern dieses kann vorläufig ganz unentschieden bleiben. Soll nun der Ausdruck angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit: so kann, die teleologische Richtung derselben vorausgesetzt, der schlechte Zustand nur darin bestehen, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist, so daß Einigung desselben mit den verschiedenen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins und also fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zustande kommen. Wollen wir nun diesen Zustand in seiner höchsten Steigerung durch die Ausdrücke Gottlosigkeit oder besser Gottvergessenheit bezeichnen: so dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseins denken. Denn alsdann könnte einesteils der Mangel von etwas außerhalb der Natur Liegendem nicht als ein übler Zustand gefühlt werden; anderenteils würde, um diesen Mangel aufzuheben, dann eine Umschaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und diese Vorstellung ist in dem Begriff der Erlösung nicht enthalten. Wie denn diese Möglichkeit auch da vorbehalten bleibt, wo der üble Zustand [67] des Gottesbewußtseins mit den stärksten Farben geschildert wird*). Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtsein in den Zu-

*) Röm. 1, 19f.

sammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten. Hiernach scheint es freilich, als ob die beiden Zustände, der vor der Erlösung gegebene und der durch die Erlösung zu bewirkende, nur als ein Mehr oder Minder, also auf unbestimmte Weise könnten unterschieden werden; und es entsteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlösung soll festgestellt werden, den unbestimmten Unterschied auf einen beziehungsweisen Gegensatz zurückzuführen. Ein solcher Gegensatz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Aktivität des sinnlichen Selbstbewußtseins, um einen Moment zu erfüllen und einen anderen anzuknüpfen, so wird der Exponent derselben größer sein als der des höheren Selbstbewußtseins, um sich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Aktivität des höheren Selbstbewußtseins, um einen Moment durch Einigung mit einer Bestimmtheit des sinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derselben kleiner sein als der der Aktivität des sinnlichen, um den Moment für sich allein zu vollenden. Unter diesen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtsein nicht möglich sein, und also, wenn eine solche zustande kommen soll, eine Erlösung notwendig, indem dieser Zustand nichts anderes ist als eine Gebundenheit des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. In diesen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denselben bestimmten Momenten das Gottesbewußtsein oder das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl Null sei, sondern nur, daß es in irgendeiner Beziehung den Moment nicht dominiere, und in dem Maß, als dies der Fall ist, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottlosigkeit und Gottvergessenheit zu.

3. Unleugbar findet sich die Anerkennung eines solchen Zustandes in allen frommen Gemeinschaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwecken darauf ab, das Bewußtsein dieses Zu-
[68] standes oder unmittelbar ihn selbst aufzuheben. Als dasjenige aber, wodurch sich das Christentum in dieser Hinsicht von allen

anderen frommen Gemeinschaften unterscheidet, wird in unserem Satz zweierlei aufgestellt. Einmal, daß im Christentum dieses beides in seiner Zusammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlösung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöses Element ist, wie mehrere andere auch, sondern daß alle andere fromme Erregungen hierauf bezogen werden, und dieses also das in allen anderen Mitgesetzte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigentümlich christliche werden. Zweitens aber, daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth Vollbrachtes gesetzt wird. Und dieses beides ist wiederum nicht voneinander zu trennen, sondern wesentlich zusammengehörig. Keinesweges so, als ob man sagen könnte, jedem, der sich in allen seinen frommen Momenten seiner selbst als in der Erlösung begriffen bewußt wäre, müßte man eine christliche Frömmigkeit zuschreiben, wenn er auch auf die Person Jesu sich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall sein wird; und ebensowenig, als ob man sagen könnte, die Frömmigkeit eines Menschen sei eine christliche, wenn er sie auf Jesum zurückführe, gesetzt auch, er wäre sich seiner selbst dabei gar nicht als in der Erlösung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden. Die vorstehende Erläuterung sichert schon dagegen, daß dies nicht so verstanden werde, als ob alles christliche, fromme Bewußtsein keinen anderen Inhalt haben könne, als nur Jesum und die Erlösung, sondern nur, daß alle fromme Momente, soweit das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sich darin frei äußert, als durch jene Erlösung geworden, und sofern es darin noch gebunden erscheint, als jener Erlösung bedürftig gesetzt werden.

Ebenso versteht sich auch, daß dieses überall Mitgesetzte kann und wird in verschiedenen frommen Momenten, auch in ver-
[69] schiedenem Grade, stärker oder schwächer, mitgesetzt sein, ohne daß dadurch der christliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Gesagten folgen, daß, wenn wir uns religiöse Momente denken sollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von diesen würde sagen müssen, sie gehören dem Christentum nicht näher an, als irgendeiner anderen monotheistischen Glaubensweise.

4. Die nähere Entwicklung des Satzes, wie nämlich durch Jesum die Erlösung bewirkt wird und in der christlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein kommt, fällt der Glaubenslehre selbst anheim; hier aber ist noch in bezug auf das oben*) allgemein Gesagte das Verhältnis des Christentums zu den anderen, vorzüglich monotheistischen, Religionsgemeinschaften zu erörtern. Diese nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurückgeführt; und so, wie, wenn die Verschiedenheit des Stifters der einzige Unterschied wäre, dies ein bloß äußerlicher sein würde, ebenso auch, wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöser setzten und ebenso alles auf die Erlösung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöse Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Persönlichkeit des Erlösers eine andere wäre. So ist es aber nicht; vielmehr müssen wir sagen, daß nur durch Jesum und also nur im Christentum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden ist. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und diese nur einzelne Teile ihrer Lehre und Anordnung sind: so erscheint das Bewirken der Erlösung nicht als ihr Hauptgeschäft. Vielmehr erscheint dieses erst als etwas Abgeleitetes. Ihr Hauptgeschäft ist das Stiften der Gemeinschaft

*) § 10.

auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form. Besteht aber in der Gemeinschaft ein bedeutender Unterschied in der freien Entwicklung des Gottesbewußtseins, so sind einige, in denen es am gebundensten ist, erlösungsbedürftiger, und andere, in denen es freier ist, erlösungsfähiger, und so erfolgt durch die Einwirkung der letzteren in den ersteren eine Annäherung an die Erlösung, nur freilich nicht weiter, als bis der Unterschied zwischen beiden ziemlich ausgeglichen ist, bloß dadurch, daß [70] eine Gemeinschaft besteht. Im Christentum hingegen ist die erlösende Einwirkung des Stifters das Ursprüngliche, und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraussetzung und als Mitteilung und Verbreitung jener erlösenden Tätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Christentums dieses beides sich immer gleichmäßig verhält, die erlösende Wirksamkeit Christi vorzüglich hervorheben und auf das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit einen großen Wert legen; so wie auf der anderen Seite das Christentum nur ansehen als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigentümlichkeit mehr zufällig sei und Nebensache, und Christum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehen, die erlösende Tätigkeit aber in den Hintergrund stellen.

Daher ist nun auch im Christentum das Verhältnis des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen, nicht minder für sich empfangend als für andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne ebensogut das Gesetz durch einen anderen gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte ebensogut durch einen anderen gegeben worden sein als durch Mohammed. Christus aber, als allein und für alle Erlöser, wird allen anderen gegenübergestellt, und wird auf

keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aussagt, ursprünglich von allen anderen Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

Nicht als ob wir hier schon im voraus alle diejenigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließen wollten, welche von dieser, selbst schon mannigfaltiger Abstufungen fähigen, Vorstellung so weit abweichen, daß sie Christum erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, solange diese nur etwas von der bloßen Mitteilung der Lehre und der Lebens-
[71] ordnung Verschiedenes ist. Denkt man sich aber Christum ganz nach der Analogie der anderen Religionsstifter: so läßt sich die Eigentümlichkeit des Christentums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung festhalten, und die drei monotheistischen Glaubensweisen bleiben nur getrennt, insofern jede bei dem, was sie empfangen hat, unverbrüchlich festhält. Wären sie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und sollten sie wohl auch können die besseren Lehren und Ordnungen des Christentums früher oder später selbst finden: so wäre dann der innere Unterschied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die christliche Kirche über das von Christo Empfangene ebenfalls hinausgehen: so bleibt nichts anderes für Christum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwicklungspunkt wäre, ein solcher jedoch nur, daß es ebensogut eine Erlösung von ihm gibt, als eine Erlösung durch ihn. Und da das vervollkommnende Prinzip nur die Vernunft sein kann: so würde, sofern diese überall dieselbe ist, jeder Unterschied zwischen dem fortschreitenden Christentum und den fortschreitenden anderen monotheistischen Glaubensweisen allmählich verschwinden, und es würde ihnen insgesamt in ihrer Eigentümlichkeit nur eine auf eine bestimmte Periode beschränkte Gültigkeit zukommen.

Auf diese Weise läßt sich der Unterschied bestimmen zwischen zwei weit auseinandergehenden Auffassungen des Christentums,

zugleich aber werden auch die Übergänge von der einen zur anderen anschaulich. Wenn die letztere jemals als Gesamtlehre aufträte: so würde sich eine solche Gemeinschaft vielleicht selbst von den übrigen christlichen Gemeinschaften sondern, wofern aber nicht, doch als eine christliche anerkannt werden können, wenn sie sich nicht selbst dafür ausgäbe, schon wirklich von dem Bedürfnis einer Anhänglichkeit an Christum erlöst zu sein. Viel weniger ist einzelnen, die sich dieser Ansicht nähern, ihr Anteil an der christlichen Gemeinschaft abzusprechen, solange sie selbst begehren, sich mit derselben und durch dieselbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins zu erhalten.

5. Die Entwicklung dieser Reihe wird hoffentlich dem zur Bestätigung dienen, was hier aufgestellt worden ist, um das Unterscheidende des Christentums zu bestimmen, indem wir, als [72] geschähe es versuchsweise, aus allem, was sich in der christlichen Frömmigkeit Gemeinsames findet, dasjenige herauszugreifen suchten, wodurch sich das Christentum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert; wobei wir von der Notwendigkeit geleitet wurden, die innere Eigentümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zusammenhang zu sehen. Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christentums an und für sich auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christentum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sichergestellt würde. Dazu würde indes gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtseins systematisiert würden, und aus ihrem Verhältnis gezeigt, welche darunter solche sind, auf die die anderen können bezogen, und die selbst in allen andern können mitgesetzt sein. Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdruck Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Tatsache eintritt: so wäre dann das Christen-

tum als eine eigentümliche Glaubensform sichergestellt und in gewissem Sinne konstruiert. Indes würde selbst dieses kein Beweis des Christentums zu nennen sein, indem auch die Religionsphilosophie keine Nötigung aufstellen könnte, weder eine bestimmte Tatsache als erlösend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein zentrales sein kann, diese Stellung in dem eigenen Bewußtsein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier Dargestellte darauf Anspruch machen, ein solcher Beweis zu sein, da hier, dem eingeschlagenen Gange gemäß, und da wir nur von geschichtlicher Betrachtung ausgehen konnten, darauf verzichtet werden mußte, auch nur so viel zu leisten, als in einer durchgeführten Religionsphilosophie geschehen kann. Es leuchtet auch an und für sich ein, daß ein fremder Glaubensgenosse durch die obige Darstellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür Aufgestellte sei das eigentümliche Wesen des Christentums, ohne daß dieses selbst dadurch für ihn Wahrheit bekäme, so daß er sich gedrungen fände,
[73] es anzunehmen. Vielmehr, wie sich hier alles auf die Dogmatik bezieht und diese nur für die Christen ist: so ist auch diese Darstellung nur für diejenigen, die im Christentum leben, und sie soll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Aussagen über irgendein frommes Bewußtsein zu unterscheiden, ob sie christlich sind oder nicht, und ob sich das Christliche stark und deutlich in ihnen ausspricht oder mehr schwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.

§ 12. Das Christentum steht zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judentum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich.

1. Unter Judentum werden hier zunächst die mosaischen Institutionen verstanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles schon früher in Übung Gekommene, was die Absonderung des Volks begünstigte. Mit diesem nun hängt das Christentum dadurch geschichtlich zusammen, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist, wie denn ein allgemeiner Erlöser nicht wohl anders als aus einem monotheistischen Volke, sobald ein solches vorhanden war, entsprießen konnte. Aber man darf sich auch den geschichtlichen Zusammenhang nicht zu ausschließend vorstellen. Denn die religiöse Denkart des Volkes war zur Zeit der Erscheinung Christi schon nicht mehr ausschließend auf Moses und die Propheten basiert, sondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdische Elemente, welche es während und nach der babylonischen Zerstreuung aufgenommen hatte. Und so war auf der anderen Seite auch das hellenische und römische Heidentum auf mancherlei Weise monotheistisch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Gestaltung aufs äußerste gespannt; so wie im Gegenteil unter den Juden die messianischen Verheißungen teils aufgegeben waren, teils mißverstanden. So daß, wenn man alle geschichtlichen Verhältnisse zusammenfaßt, der [74] Unterschied weit geringer ausfällt, als auf den ersten Anblick scheint. Und die Abstammung Christi aus dem Judentum wird dadurch sehr aufgewogen, daß einesteils soviel mehr Heiden als Juden zum Christentum übergingen, teils auch das Christentum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären.

2. Das Christentum verhält sich vielmehr gleich zum Judentum und zum Heidentum, sofern von beiden zu demselben übergegangen werden soll als zu einem anderen. Der Sprung scheint freilich größer zu sein vom Heidentum, sofern dieses erst mußte monotheistisch geworden sein, um christlich zu werden; allein beides war doch nicht gesondert, sondern der Monotheismus

wurde nun gleich den Heiden unter der Gestalt des Christentums gegeben, wie früher unter der des Judentums. Wogegen die Forderung an den Juden, sich nicht auf das Gesetz zu verlassen und die abrahamitischen Verheißungen anders aufzufassen, auch nicht geringer war. Wenn wir sonach annehmen müssen, daß die christliche Frömmigkeit, wie sie sich gleich anfangs gestaltet, nicht aus der jüdischen, weder damaliger noch früherer Zeit, zu begreifen ist: so kann man auch das Christentum auf keine Weise als eine Umbildung oder erneuernde Fortsetzung des Judentums ansehen. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des christlichen Glaubens ansieht, und das mosaische Gesetz nur als etwas Zwischeneingeschobenes darstellt*): so könnte man allerdings daraus schließen, daß er das Christentum als eine Erneuerung jenes ursprünglichen und reinen abrahamitischen Judentums darstellen wollte. Allein seine Meinung war auch nur, daß sich Abrahams Glaube zu der Verheißung ebenso verhalten habe wie der unsrige zur Erfüllung, keineswegs aber, daß dem Abraham die Verheißung eben dasselbe gewesen sei wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrücklich von dem Verhältnis der Juden und Heiden zu Christo redet,
[75] da stellt er es auch ganz als dasselbe dar**), Christum als denselbigen für beide, und beide als gleich sehr von Gott entfernt, und also Christi bedürftig. Verhält es sich nun gleich zum Judentum wie zum Heidentum: so kann es auch nicht mehr eine Fortsetzung des Judentums sein, als es eine des Heidentums ist; sondern komme einer her von dem einen oder von dem anderen, so wird er, was seine Frömmigkeit betrifft, ein neuer Mensch. Die Verheißung an Abraham aber, sofern sie in Christo erfüllt worden ist, wird doch nur so dargestellt, als habe sie ihre Beziehung auf Christum gehabt, lediglich in dem göttlichen Ratschluß, nicht in dem frommen Selbstbewußtsein

*) Gal. 3, 9. 14. 23—24.

**) Röm. 2, 11. 12. 3, 21—24. 2. Kor. 5, 16. 17. Eph. 2, 13—18.

des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinschaft nur da anerkennen können, wo dieses Bewußtsein gleichmäßig gestaltet ist: so können wir auch ebensowenig eine Identität anerkennen zwischen dem Christentum und dem abrahamitischen Judentum als dem späteren oder dem Heidentum. Und weder kann man sagen, jenes reinere ursprüngliche Judentum habe die Keime des Christentums so in sich getragen, daß sie sich durch natürliches Fortschreiten, ohne Dazwischentreten eines neuen, aus demselben würden entwickelt haben, noch auch, daß Christus selbst so in dieser Fortschreitung liege, daß ein neues gemeinsames Leben und Dasein mit ihm nicht beginnen könne.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende desselben widerspricht unserem Satz mehr scheinbar als in der Tat. Denn wenn in diesen Einen Zusammenhang göttlicher Heilsordnung auch das mosaische Gesetz gehört: so muß man nach bewährten christlichen Lehrern die hellenische Weltweisheit, zumal die nach dem Monotheismus strebende, ebenfalls dahin rechnen*); und doch kann man nicht, ohne die Eigentümlichkeit des Christentums ganz aufzuheben, behaupten, daß die Lehre desselben mit der heidnischen Weltweisheit Ein Ganzes bilde. Wenn auf der [76] anderen Seite diese Lehre von der Einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht, die unbeschränkte, auch auf die vergangene Zeit wirksame Beziehung Christi auf alles Menschliche auszusprechen: so ist dies eine Abzweckung, über welche hier noch nicht geurteilt werden kann, mit der aber unser Satz sehr wohl zusammen besteht. Und so wird auch schon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verschiedener Charakter beigelegt**),

*) *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας. ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν.* Clem. Strom. VI p. 823 P.

**) Jerem. 31, 31—34.

wie denn dieser gerade Gegensatz die innere Trennung auf das bestimmteste ausspricht. Daher ist die Regel aufzustellen, daß für den christlichen Gebrauch fast alles übrige im Alten Testament nur Hülle dieser Weissagung ist, und dasjenige den wenigsten Wert hat, was am bestimmtesten jüdisch ist. So daß wir nur diejenigen unserer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in alttestamentischen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur sind und nicht sehr eigentümlich christlich ausgebildet; die es aber sind, für die werden alttestamentische Sprüche kein geeigneter Ausdruck sein, wenn wir nicht einiges daraus hinwegdenken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge, auch in den Äußerungen des edleren und reineren Heidentums, antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten sich nicht minder gern auf messianische Weissagungen beriefen, die sie für heidnisch hielten, und also auch dort ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christentum anerkannten.

§ 13. Die Erscheinung des Erlösers in die Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches, noch etwas schlechthin Übervernünftiges.

1. Was Offenbarung anlangt, so ist bereits oben*) zugestanden, daß kein Anfangspunkt eines eigentümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft, zumal einer frommen,
[77] aus dem Zustande des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugnis eines geistigen Umlaufs. Wiewohl nun aber sein Dasein über die Natur jenes Kreises hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach, wenn auch uns verborgenen,

*) § 10. Zusatz.

doch göttlich geordneten Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine solche Annahme an keine Fortschreitung, weder teilweise noch im ganzen, des menschlichen Geschlechtes zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgendeine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist ein solcher Anfangspunkt; und nur, je mehr Äußerungen dieser Art in ihren Wirkungen beschränkt sind nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheinen sie auch, wenngleich nicht aus dem Vorhandenen erklärbar, doch durch dasselbe bedingt. Wenn man daher alle diese, jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, und ihnen eine höhere Begeisterung zuschreibt: so ist dadurch eben dieses angedeutet, daß sie zum Besten des bestimmten Kreises, in dem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas Gesetzmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen. Alle solche einzelne sind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indes vorzugsweise nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewußtseins angewendet wird. In allen Religionsstiftern auch untergeordneter Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gemeinschaft etwas Eigentümliches und Ursprüngliches sein muß, eine solche Begabung anzunehmen, wird sich wohl niemand weigern. Soll aber dieses in demselben Sinn auf Christum angewendet werden, so würde man zunächst sagen müssen, daß im Vergleich mit ihm alles, was sonst für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt, und alles von solchen Punkten Ausgehende doch schon im voraus [78] bestimmt ist, in ihm wieder unterzugehen, in bezug auf ihn also auch kein Sein ist, sondern ein Nichtsein, und nur Er dazu gesetzt, allmählich das ganze menschliche Geschlecht höher zu

beleben. Denn wer Christum nicht in dieser Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der kann auch das Christentum nicht als eine bleibende Erscheinung wollen. Demohnerachtet aber müßte doch behauptet werden, daß auch die strengste Ansicht von dem Unterschiede zwischen ihm und allen anderen Menschen nicht hindere, zu sagen, daß seine Erscheinung auch als Menschwerden des Sohnes Gottes etwas Natürliches sei. Denn zuerst muß doch, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das Göttliche, wie es eben in Christus gewesen ist, in sich aufzunehmen. So daß die Vorstellung, die göttliche Offenbarung in Christo müsse auch in dieser Hinsicht etwas schlechthin Übernatürliches sein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt sich selbst das Protevangelium, indem es ja die Vorhersagung Christi unmittelbar an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menschliche Natur irgend unfähig sei, das wiederherstellende Göttliche in sich aufzunehmen, und das Vermögen hierzu erst müsse in sie hineingeschaffen werden. Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hierzu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses Göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher, also ewiger Akt sein muß: so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses Aktes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles Frühere vorbereitete Tat derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, gesetzt auch, wir könnten niemals so tief in diese innersten Geheimnisse des allgemeinen geistigen Lebens eindringen, daß wir uns diese allgemeine Überzeugung zu einer bestimmten Anschauung entwickeln könnten. Denn sonst würde es immer nur als göttliche Willkür zu erklären sein, daß gerade in Jesu und keinem anderen das wiederherstellende Göttliche zur Erscheinung gekommen ist; göttliche Willkür im einzelnen anzunehmen, ist aber immer eine anthropopathische An-

sicht, für welche auch die Schrift sich nicht erklärt, vielmehr selbst auf die hier aufgestellte Bedingtheit zu deuten scheint*). [79]

2. Was nun aber das Übervernünftige betrifft, so könnte Christus auf keine Weise der Gesamtheit der Menschen als Erlöser gegenüberstehen, wenn diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, aus der allen anderen gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären wären, weil dann diese Zustände auch in den anderen müßten vorkommen, und also auch sie die Erlösung bewirken können. Wenn nun ebenso auch in den Erlösten Gemütszustände gesetzt sind, als nur durch seine Mitteilung oder Einwirkung bedingt, und ohne dieses könnte man nicht sagen, daß eine Erlösung an ihnen vollbracht sei: so sind mithin auch diese nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich diese dazu unumgänglich notwendig gehört, da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals sein können. Sonach ist allerdings Übervernünftiges in dem Erlöser und den Erlösten, mithin in dem ganzen Umfange des Christentums gesetzt: und wer dies auf keine Weise erkennen wollte, der könnte auch die Erlösung nicht im eigentlichen Sinne verstehen und das Christentum nur für eine bis auf besseres bestehende Anstalt zur Überlieferung der Einflüsse einer besonders in der Form des Selbstbewußtseins vorzüglich erregten menschlichen Vernunft gelten lassen. Diese Übervernünftigkeit wird auch fast ohne Ausnahme in den Äußerungen derer, die sich zu Christo bekennen, anerkannt und unter verschiedenen Formen ausgedrückt als eine ursprüngliche oder später eingetretene beharrliche oder auf einen Moment eingeschränkte Einwohnung Gottes oder des λόγος in Christo und als ein Bewegtsein der Erlösten von dem Heiligen Geist. Setzen wir aber auch die höchste Differenz zwischen diesem Übervernünftigen und der gemeinen menschlichen Vernunft: so kann doch niemals dies Übervernünftige, ohne mit sich selbst in Wider-

*) Gal. 4, 4.

spruch zu geraten, als ein schlechthin solches aufgestellt werden. Denn das höchste Ziel, welches gesetzt wird von diesen Wirkungen
[80] der Erlösung, ist doch immer ein solcher Zustand des Menschen, welcher nicht nur die vollkommenste Anerkennung auch der gemeinen menschlichen Vernunft erhielte, sondern in welchem auch, was der göttliche Geist wirkt und was die menschliche Vernunft selbst in demselben Individuum überall, nicht kann unterschieden werden. Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben. Ebenso aber ist auch schon im ersten Anfang alles, was den Bewegungen des göttlichen Geistes widerspricht, auch das, was der menschlichen Vernunft widerstreitet, indem auch sonst nicht könnte ein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit in dem Menschen sein, ehe jene Wirkungen eintreten, und zwar ein solches, welches durch dieselben befriedigt wird. Ist also in der menschlichen Vernunft selbst schon auf gewisse Weise das gesetzt, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird: so geht er wenigstens in dieser Beziehung nicht über dieselbe hinaus. Was nun von den Erlösten gilt, das ist ebenso auch von dem Erlöser zu sagen, indem auch diejenigen, die keine Art von göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieselben Tätigkeiten, Vorstellungen und Lebensregeln, die andere aus jener erklären, ihrerseits als das höchste Vernünftige preisen und also mit ihrer menschlichen Vernunft billigend auffassen, welche Auffassung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, sondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zusatz. Zufolge der hier zum Grunde gelegten Ansicht von der Frömmigkeit ist das eigentümliche Sein des Erlösers und der Erlösten in ihrem Zusammenhange mit ihm der ursprüngliche Sitz jener Frage von dem Übernatürlichen und Übervernünftigen im Christentum; so daß irgend etwas Übernatür-

liches oder Übervernünftiges zuzulassen, was nicht mit der Erscheinung des Erlösers zusammenhinge, sondern ein anderes Ursprüngliches für sich wäre, gar kein Grund vorhanden ist. Gewöhnlich wird sie behandelt, teils in Beziehung auf die einzelnen Tatsachen, für welche das Übernatürliche besonders in Anspruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede sein kann, teils in Beziehung auf die christlichen Lehren, welche für [81] uns nichts anderes sind als die Aussagen über jenes Selbstbewußtsein und dessen Zusammenhang. Wenn aber das Übervernünftige in dem christlichen Selbstbewußtsein darin besteht, daß es, so wie es ist, nicht durch die Tätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden: so folgt daraus noch gar nicht, daß die Aussagen über dieses Selbstbewußtsein auch müßten übervernünftig sein. Denn in demselben Sinn wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unsere Aussagen über dieselbe keineswegs ebenso, sondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Aussagen über unser frommes Selbstbewußtsein aufzunehmen, ist aber ebenso ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterschied nur der, daß dieses objektive Bewußtsein nur dem ursprünglich gegeben ist, welcher von der Natur affiziert ist, jenes Selbstbewußtsein aber nur dem, welcher von dem Erlöser auf die seinen Bekennern eigentümliche Art affiziert ist. Hieraus nun geht von selbst hervor, was von der herrschenden Ansicht zu halten ist, als ob die christliche Lehre zum Teil aus vernünftigen und zum Teil aus übervernünftigen Sätzen bestehe. Das zwar leuchtet schon von selbst ein, daß dies nur eine Nebeneinanderstellung sein könne, keineswegs aber beiderlei Sätze ein Ganzes bilden; denn zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem kann kein Zusammenhang statthaben. Auch sieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der christlichen Lehre, welche sich in eine natürliche, nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb des Christentums als rein vernünftig gültige, und in eine positive nur inner-

halb desselben gültige übervernünftige Theologie teilen; denn beide sind und bleiben dann voneinander gesondert. Der Schein aber, als ob eine solche Vereinigung tunlich wäre, entsteht daher, daß es allerdings christliche Sätze gibt, in denen das eigentümlich Christliche bedeutend zurücktritt, so daß sie auch in der Beziehung für rein vernünftig können gehalten werden, in welcher die anderen für übervernünftig gelten. Wäre indes jenes Eigentümliche gar nicht in ihnen: so wären sie freilich auch keine christlichen Sätze. Das Wahre von der Sache ist daher dieses,
[82] daß alle christlichen Sätze in einer Beziehung übervernünftig sind, in einer anderen aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles Erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurückgehen, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mitteilbaren Sätzen entstehen. Sonst müßte man ja auch jeden Menschen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet sei, zum Christen unterrichten und demonstrieren können. Daher gehört zu dieser Übervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der christlichen Sätze nicht auf wissenschaftliche Weise erfolgen kann, also ebenfalls außer der Vernunft liegt; sondern sie erfolgt nur, sofern jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und Eigentümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In diesem Sinne also ist die ganze christliche Lehre übervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Sätze, welche die christlichen Gemütszustände und deren Zusammenhang ausdrücken, nicht denselben Gesetzen der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen sind, wie alles Gesprochene, so daß, je vollkommener in einer solchen Darstellung diesen Gesetzen genügt ist, um desto mehr auch jeder genötigt werde, richtig aufzufassen, was gedacht und gemeint ist, wenngleich er sich von der Wahrheit der Sache, weil

es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann: so muß in diesem Sinne alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein. Sonach ist die Übervernünftigkeit aller einzelnen christlichen Lehrsätze der Maßstab, wonach man beurteilen kann, ob sie auch das eigentümlich Christliche mit aussprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben die Probe, inwiefern das Unternehmen die inneren Gemütserregungen in Gedanken zu übertragen gelungen ist oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwaige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, so wie die entgegengesetzte, es müsse in christlicher Lehre alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu begründen sein, nur den Mangel an [83] der eigenen Grunderfahrung zu bedecken gemeint ist.

Die gewöhnliche Formel, daß das Übervernünftige im Christentum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen zu sollen wie unser Satz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntnis des Übervernünftigen, auf der anderen die Aufgabe, das nicht Widervernünftige darin nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann.

§ 14. Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser.

1. An der christlichen Gemeinschaft Anteil haben heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen an den oben*) beschriebenen Zustand schlechthinniger Leichtigkeit und Stetigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem anderen als diesem Grund kann niemand in der christlichen Kirche sein wollen. Da nun aber jeder nur vermittels eines eigenen freien Entschlusses hineintreten kann; so muß diesem die Gewißheit vorangehen, daß

*) § 5, 4.

durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und diese Gewißheit ist eben der Glaube an Christum. Dieser Ausdruck nämlich bezeichnet überall auf unserm Gebiete nur die einen Zustand des höheren Selbstbewußtseins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere ist als diejenige, welche das objektive Bewußtsein begleitet. In demselben Sinn war schon oben*) die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts anderes war, als die Gewißheit über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein außer uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältnis zu demselben ausdrückend. Der in Rede stehende Glaube aber ist eine rein tatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Tatsache. Sie kann nämlich nicht eher
[84] in einem einzelnen sein, bis in ihm durch einen Eindruck, den er von Christo empfängt, ein Anfang, wenn auch nur ein unendlich kleiner, eine reale Ahnung gesetzt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Der Ausdruck Glaube an Christum ist hier aber so wie dort Glaube an Gott die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. So beschreibt ihn auch Johannes. So haben sich von Anfang an nur diejenigen an Christum zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden**). So daß, je stärker beides in jemanden hervortrat, desto mehr auch er selbst helfen konnte durch Darlegung der Tatsache, wozu die Schilderung Christi und seiner Wirksamkeit mit gehörte, dieselbe innere Erfahrung in anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geschah, die wurden gläubig, die anderen nicht***). Hierin hat nun auch,

*) § 4, 4.

**) Joh. 1, 45. 46. 6, 68. 69. Matth. 16, 15—18.

***) Apgesch. 2, 37. 41.

seitdem immer das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung bestanden, die sich immer nur als Zeugnis gestalten kann; Zeugnis von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in anderen erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen. Der Eindruck aber, den alle späteren auf diesem Wege bekamen von dem durch Christum Bewirkten, nämlich von dem durch ihn mitgeteilten gemeinsamen Geiste und von der ganzen Gemeinschaft der Christen, unterstützt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens, war eben derselbe Eindruck, den die Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil sie sich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen lassen, sondern nur wegen des Mangels an Selbsterkenntnis, welcher zum Grunde liegen muß, wo sich eine Unfähigkeit zeigt, den wahr und richtig dargestellten Erlöser als solchen anzuerkennen. Diesen Mangel an Selbsterkenntnis, d. h. an Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, stellte aber schon Christus selbst dar als die Grenze seiner Wirksamkeit. Und so ist der Grund des Unglaubens zu allen Zeiten derselbe, wie [85] auch der Grund des Glaubens derselbe ist.

2. Es ist wohl für sich klar, und nicht nötig, sich deshalb auf die vielen immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen, daß es nicht möglich ist, die Notwendigkeit der Erlösung jemanden anzudemonstrieren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden, auszuweichen. Und ebensowenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hierfür geweckt ist, demonstriert werden, daß Christus der einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. Sondern wie zu seinen Zeiten viele zwar an eine bevorstehende Erlösung glaubten, ihn aber doch nicht aufnahmen: so läßt sich auch bei einer richtigeren Vorstellung von dem, was anzustreben ist, nicht einsehen, wie nun bewiesen werden könnte, daß ein einzelner imstande ist, die gewünschte Wirkung hervorzubringen, da es hierbei auf die

Größe der geistigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart gibt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben sein, um die Rechnung anzulegen. Ja, auch nicht einmal im allgemeinen, daß eine solche Erlösung kommen müsse, kann bewiesen werden, wenn auch eine gemeinsame Erkenntnis davon, wie die Menschen sind nicht nur, sondern auch wie Gott ist, gegeben wäre; sondern jede Sophistik hätte den freiesten Spielraum, Entgegengesetztes zu folgern aus denselben Angaben, je nachdem die Absicht Gottes mit den Menschen so gedacht wird oder so. — Muß es nun aber bei der eben beschriebenen Art der Gewißheit bleiben, und ist der Glaube nichts anderes als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum: so kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie Bedürfnis und Hilfe erfahren wird, und sie werden doch alle Glaube sein. Und auch das Bewußtsein des Bedürfnisses kann schon lange vorher vorhanden sein, oft kann es auch erst durch den Gegensatz, den die Vollkommenheit Christi zu dem eigenen Zustande bildet, vollständig geweckt werden, und also beides zugleich entstanden sein, das höchste Bewußtsein des Bedürfnisses und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift selbst öfter Beweisführungen
[86] erwähnt werden, deren sich die Zeugen des Evangeliums bedient haben*): so wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entstanden sei, sondern aus der Verkündigung. Jene Beweise wurden immer nur bei den Juden angewendet in bezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorstellungen von dem verheißenen Messias, um den hieraus entstandenen Widerspruch gegen das Zeugnis abzuweisen oder einem solchen zuvorzukommen. Für Zeugen Christi aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerläßliche Verteidigung. Mochten sie nun behaupten, daß sie selbst schon immer keine andere Erlösung als eine solche erwartet hatten, oder daß ihre

*) Apgesch. 6, 9. 10. und 9, 20—22., auch 18, 27. 28.

Erwartungen durch die Erscheinung und die Einwirkung Christi umgebildet worden seien: so mußten sie entweder dem ganzen Judentum absagen, wozu sie keine Anweisung hatten, oder nachweisen, daß die prophetischen Darstellungen auf diesen Jesum als Erlöser anwendbar seien. Wollen wir es anders ansehen: so würde der Glaube der Heidenchristen nicht derselbe gewesen sein, wie der der Judenchristen; und so wäre auch nicht aus zweien wahrhaft eins geworden, sondern die Heiden hätten erst müssen Juden werden, um dann durch die Autorität der Propheten zum Christentum gebracht zu werden.

Zusatz. Unser Satz, indem er von keiner Vermittlung weiter etwas aussagt zwischen dem Glauben und dem Anteilhaben an der christlichen Gemeinschaft, will sonach auch dafür angesehen sein, beides unmittelbar zu verbinden, so daß mit dem Glauben jener Anteil auch von selbst gegeben ist, nicht nur, soweit dies von der Selbsttätigkeit des gläubig Gewordenen, sondern auch, soweit es von der Gemeinschaft abhängt, als von welcher ja das Zeugnis, um den Glauben zu erwecken, ausgegangen war. Indem er aber den ganzen Verlauf zwischen diesen beiden Gliedern dem Zeugnis und der Wirkung desselben abschließt: so will er zugleich alles abschließen, was man unter der Form der Demonstration dem eigentlichen Zeugnis zu Hilfe zu geben, oder wodurch man es gar ersetzen zu wollen pflegt. Dies ist nun vornehmlich, daß man die Anerkennung Christi [87] herbeiführen will durch die Wunder, welche er verrichtet, oder durch die Weissagungen, welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die besondere Eigenschaft der ursprünglich über ihn abgelegten Zeugnisse, daß sie ein Werk der göttlichen Eingebung seien. Hierbei scheint aber überall mehr oder weniger die Täuschung obzuwalten, daß die Wirksamkeit dieser Umstände irgendwie immer den Glauben schon voraussetzt und ihn also nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerst die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, so daß

Weissagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, also Erscheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, mag man nun bei denen stehen bleiben, welche Jesus selbst verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geschehen sind: so können diese eine solche Anerkennung gar nicht herbeiführen. Denn einesteils kennen wir diese Wunder nur aus denselben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden —, welche auch ähnliche Wunder erzählen von solchen, die dem Christentum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweisende Wunder von nichtbeweisenden zu unterscheiden. Dann aber bezeugt die Schrift selbst, teils, daß der Glaube bewirkt worden ist ohne Wunder, teils aber, daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geschlossen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder, sondern auf jene ursprüngliche Weise bewirkt worden sei. Hätten also die Wunder den Zweck gehabt, den Glauben zu bewirken, so hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirksame Weise unterbrochen. Daher auch viele den Zweck der Wunder nur suchen in der durch sie auf Christum zu lenkenden Aufmerksamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Christi, die Wunder nicht weiter bekannt zu machen, wenigstens insoweit in Widerspruch steht, daß man ihre Wirksamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beschränken müßte, so daß auch diese doch jetzt nicht mehr stattfände. Endlich aber kann man
[88] der Frage nicht entgehen, worauf sich denn der Unterschied gründet, daß, wenn uns außer allem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet immerfort so vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keineswegs an Wunder denken, sondern nur die Erklärung als ausgesetzt ansehen bis zu einer genaueren Kenntnis sowohl von der fraglichen

Tatsache als auch von den Gesetzen der Natur; wo aber im Zusammenhange mit einem aufzustellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, die anderen aber für falsch erklärt? Diese Frage nun läßt schwerlich eine andere Antwort zu als diese, daß wir im allgemeinen einen Zusammenhang zwischen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht sogar so ausschließend annehmen, daß wir nur für diesen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubenszustand eines jeden sein Urteil über das als Wunder Angekündigte bestimmt, und also nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zusammenhang aber scheint es die Bewandtnis zu haben, daß, wo ein neuer Entwicklungspunkt des geistigen Lebens, und zwar ursprünglich des Selbstbewußtseins angenommen wird, auch neue, durch die sich kundgebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen in der leiblichen Natur gleichsam erwartet werden, weil nämlich sowohl die betrachtenden, als auch die nach außen wirksamen geistigen Zustände immer vom Selbstbewußtsein ausgehen, und durch dessen Erregungen bestimmt werden. Ist also Christus einmal als Erlöser anerkannt, mithin als der Anfang der höchsten Entwicklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des Selbstbewußtseins: so ist es eine natürliche Voraussetzung, daß eben, weil da, wo ein solches Dasein sich am stärksten mitteilt, auch Geisteszustände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, derselbe, der eine so eigentümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigentümliche Kraft beweisen werde, auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es ist natürlich von demjenigen, der die höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten: welche Wunder jedoch [89] immer auch nur beziehungsweise so heißen können, da unsere

Vorstellungen sowohl von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkung des Geistes, als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur ebensowenig abgeschlossen, und ebenso einer beständigen Erweiterung durch neue Erfahrungen fähig sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Da sich nun im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Christo Erscheinungen zeigten, welche unter diesen Begriff gebracht werden konnten: so war es natürlich, daß sie unter diesen Gesichtspunkt auch wirklich gestellt, und als Bestätigung dafür, daß hier ein neuer Entwicklungspunkt gegeben sei, angeführt wurden. Diese Bestätigung wird aber auch nur insofern wirksam sein, als ein Anfang des Glaubens bereits da ist, sonst würde das Wunder entweder für falsch erklärt werden oder das Verstehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgesetzt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwiesen werden, daß das Christentum die höchste Offenbarung sei, indem ähnliches aus demselben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweisen zu erwarten ist, die Wunder selbst aber sich als solche nicht in höhere und niedere teilen lassen. Ja, es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erscheinungen auch ohne Zusammenhang mit dem religiösen Gebiet, sei es Entwicklungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur selbst ankündigend, vorkommen können. So wie auf der anderen Seite sich von selbst zu verstehen scheint, daß solche, die Offenbarung begleitende, übernatürliche Erscheinungen sich in demselben Maß wieder zurückziehen, als die neue Entwicklung selbst, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erscheinung gelöst, sich organisiert hat und so Natur geworden ist. — Nicht anders ist es mit den Weissagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will als die oben schon zugestandene. Denn bleiben wir bei den Weissagungen der jüdischen Propheten von Christo stehen, wie man denn in späterer Zeit die heidnischen allgemein bei-

seite gesetzt hat, und von den Weissagungen Christi selbst und der Apostel hier zunächst nicht die Rede sein kann, und wir wollten von diesen prophetischen Aussagen einen stärkeren Ge- [90] brauch machen bei Juden selbst: so läßt sich sehr wohl denken, daß ein Jude um deswillen könnte Christ werden, weil er zu der Einsicht gelangt, daß sie auf Jesum zu beziehen sind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte, noch mithin den wahren Anteil an der christlichen Gemeinschaft, wenn er sich etwa ganz etwas anderes dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfnis nach Erlösung noch gar nicht empfände. Sollten aber diese Weissagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen, in die Gemeinschaft mit Christo zu treten, in ihnen zu bewirken: so möchte immer schon vorher ausgemacht sein, daß jene Weissagungen alle als zusammengehörig anzusehen sind, und alle ein einzelnes, und zwar ein und dasselbe Subjekt im Auge haben, denn sonst wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derselben Person eigentlich eine Nichterfüllung, ferner, daß sie alle an Christo in Erfüllung gegangen, und zwar jede, wie sie gemeint war, nicht etwa die sinnbildlich gemeinte buchstäblich und die buchstäblich gemeinte in einem symbolischen Sinn, denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es soll angenommen werden, Jesus sei der Erlöser, weil der Erlöser unter solchen Bestimmungen, die sich an ihm finden, vorhergesagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weissagenden als solche schon vorausgesetzt, und es läßt sich nicht absehen, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judentums zu einem solchen kommen sollte; ausgenommen, sofern die Eingebung derselben ihm bewiesen würde, wovon unten noch die Rede sein wird. Ohne einen solchen Glauben wäre die Zusammenstellung der Weissagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte, die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfnis

vorhanden ist, und zwar nur insofern das in den Weissagungen sich Aussprechende dem seinigen analog ist, zugleich aber das Geweissagte in anschaulicher Verbindung damit steht*), das heißt
[19] insofern jeder auch selbst hätte aus seinem eigenen Bedürfnis heraus dasselbe weissagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen, die Erfahrung selbst zu machen**), und das Gelingen dieses Versuchs würde dann erst der Glaube sein. Und dieser Antrieb kann doch gewiß jetzt, wo die Tat so laut redet, weit stärker und sicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weissagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgestellten Voraussetzungen steht, daß sich nämlich niemals wird nachweisen lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das Messianische Reich, so wie es sich wirklich als Christentum entwickelt hat, vorhergesehen haben: so muß wohl zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist, und besonders muß der Eifer, zu diesem Zweck Weissagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche sich auf zufällige Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, nur als ein Mißgriff erscheinen. Man muß daher sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen machten in ihrem Verhältnis zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch, den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöser bereits vorhanden ist, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Äußerungen einer durch frühere, an sich unzureichende Offenbarungen geweckten Sehnsucht nach Erlösung verweilen können. Und dies ist die eigentliche, allerdings auch stärkende und bestätigende Bedeutung der messianischen Weissagungen, wo auch, und in wie dunkle Ahnung verhüllt, sie vorkommen,

*) In diesem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20. Angeführte die prägnanteste Weissagung.

**) Joh. 1, 41. 46.

daß sie uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christentum entdecken, und daß sie zugleich als das Bekenntnis der Besten und Begeistertsten aus den früheren frommen Gemeinschaften aussprechen, daß diese nur als vorläufige und vorübergehende Anstalten anzusehen sind. Soll nun auch von den Weissagungen im Christentum die Rede sein: so ist freilich natürlich, daß am Anfang der Entwicklung eines neuen Daseins der Blick noch sehr auf die Zukunft, nämlich die Vollendung desselben, gerichtet ist, und so begreifen sich die Fragen der [92] Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund sie hernach weiter fortgeweissagt haben, nicht ganz versagt werden konnte. Allein die Weissagungen Christi können doch schon deswegen, weil doch anerkannt andere neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigentümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen. Ebenso natürlich ist, daß, je mehr sich die neue Heilsordnung als geschichtliche Erscheinung befestigte, um desto mehr auch das Interesse an der Zukunft abnahm, und die Weissagung sich zurückzog. — Aus alle diesem nun folgt, daß Wunder sowohl als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube ebenso unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christentum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte. Denn dieser Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestillten Bedürfnis der Täuschung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Voraussetzungen sich nicht immer betätigten, sondern gerade der Ursprung der vollkommensten Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins plötzlicher erschienen sei, und strenger abgeschlossen in seinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich

die Eingebung betrifft, so hat dieser Begriff im Christentum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung desselben auf Christum findet gar nicht statt, indem die göttliche Offenbarung durch ihn immer, wie sie auch gedacht werde, mit seiner ganzen Existenz identisch gedacht wird, und nicht als fragmentarisch in zerstreuten Augenblicken erscheinend; was aber den Aposteln der Geist gegeben, das führt Christus selbst ganz auf seinen Unterricht zurück, und diejenigen, die durch ihr Zeugnis gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieses durch Eingebung entstanden war, denn davon wußten sie nichts. Der Begriff bezieht sich daher nur teils auf die Propheten des Alten Bundes, teils auf die Abfassung der neutestamentischen
[93] Heiligen Schrift, und es ist also hier nur davon zu handeln, insofern man durch die Heilige Schrift, wenn sie erst als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonstrativisch erzwingen will. Allein, was das Alte Testament betrifft, so ist die Prophetie allein ohne Gesetz und Geschichte nicht zu verstehen, dies Ganze zusammen aber so durchaus theokratisch, daß wir zwar darin zwei Pole unterscheiden können, von denen der eine das Neue Testament anzieht, der andere es abstößt, daß aber, abgesehen von dem Neuen Testament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkstelligt werden könnte, als auf ihr eigenes Zeugnis hin, daß das Wort Gottes zu ihnen geschehen sei, jemanden die prophetische Inspiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Christum als das Ende des Gesetzes entwickelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur aussprechen, wenn wir sagen: wir glauben an die prophetische Eingebung nur um des Gebrauches willen, den Christus und die Apostel von den prophetischen Aussprüchen machen. Was aber das Neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgeteilt worden, ehe dasselbe in seiner eigentümlichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war, und zwar nicht etwa so, daß er in der Zwischen-

zeit überall durch den Glauben an das Alte Testament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Christentum übergingen, ohne vorher judaisiert zu haben, keineswegs der Fall war. Aber auch jetzt und vorausgesetzt, die Eingebung der neutestamentischen Schriften ließe sich aus ihnen beweisen: so würde dies doch ein möglichst vollkommenes Verständnis dieser Schriften voraussetzen, so daß wir doch, teils, weil dies nur wenigen möglich ist, noch einer anderen Entstehungsweise des Glaubens bedürften, und also einen zwiefachen Glauben hätten, teils auch immer noch nicht einzusehen ist, wie eine solche objektive Überzeugung einen Impuls auf das Selbstbewußtsein ausüben könne, so daß nur aus der Erkenntnis, diejenigen seien inspiriert, welche behaupteten, die Menschen seien erlösungsbedürftig und Christus sei ihr Erlöser, diese Behauptung sogleich eine innere Wahrheit für jeden erhielt. Vielmehr wird diese Überzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Erweckung eines vollständigeren Selbstbewußt- [94]
seins und zur Erwerbung eines Totaleindrucks von Christo, und erst aus diesen wird dann der Glaube hervorgehen.

Personenregister.

A.

Ahlfeld 188, 191.
Ammon 190, 219.
Aristoteles 540f., 543, 547, 551.

B.

Bahrdt 219.
Basedow 207.
Bauer 191, 202, 210.
Baumgarten, S. 219, 635.
Bengel 190, 212.
Bitzius 188, 191, 205.
Brennecke 211.
Brömel 187, 190.

C.

Crusius 635.

D.

Delbrück 642.
Descartes 94.
Dilthey 197, 198, 200, 215.
Dohna, Graf Alexander 211.

E.

Eriugena 90.
Eylert 222.

F.

Fichte 27, 38, 93, 202, 205, 539, 553, 613.
Frommel, E. 191.

G.

Garve 215.
Gasz, W. 187, 191.
Gellert 219.
Goethe 205.
Götz, Fr. 210.
Grunow, Eleonore 197, 200.

H.

Hamann 205.
Hardenberg 211.
Heinse 205.
Hering 210.
Hertz, Henriette 199, 202, 215.
Hippel 205.
Hoffmann, W. 188, 191.

I.

Immer 187, 190.

J.

Jacobi, Fr. H. 205.

K.

Kant 62, 78, 93, 104, 126, 153, 205.
Keferstein 209.
Knigge 215.

L.

Lehmann, M. 211.
Leibniz 38, 126.

M.

Mendelssohn, Moses 691.
Möser 205.
Müller, A. 217.

N.

Napoleon 566.
Natorp 210.

P.

Pank 188, 191.
Pestalozzi 207.
Plato 192, 194, 197, 415, 539, 543, 560, 568, 598, 678.
Poelitz, Karl Heinrich Ludwig 614.

R.

Rade 195, 197, 199, 205.
Reinhard 205, 217, 219.
Remy 190.
Ribbeck 187, 191.
Riehl 191.
Rothe, R. 187, 191.
Rousseau 207.
Rütenik 190.

S.

Sack, F. S. G. 222.
Schelling 83.
Schiller 194.
Schlegel, Dorothea 200.
— Fr. 194, 197, 198, 199, 204, 205, 215, 610.
— K. A. M. 191.
Schmalz 621.
Schwarz, C. 191.
— F. H. C. 207.
Smith 622.
Sokrates 204.
Spener 187, 191.
Spinoza 90.
Steffens 635.
Stein 211.

T.

Thiersch 191.
Teller, W. A. 187, 191.
Tobler 210.

U.

Uhlhorn 220—222.

V.

Viëtor 197, 205.

W.

Wickert 210.
Willich, E. v. 201, 205, 215, 217.
Wolf 126.

Z.

Zollikofer 210, 217.

Sachregister.

A.

Abendmahl 163.
Abgaben 611, 613, 616, 620, 623 ff.
— Theorie der 602 ff.
Abhängigkeitsgefühl 643 ff., 647, 649 ff., 654 ff., 673 f., 679, 681 f., 684, 686, 700.
— allgemeines 72.
Abneigung 484 ff.
— momentane 485 f.
— permanente 485 f.
Absolute, das 55, 78, 86, 90, 92 f., 96 ff., 102 f.
Abstammung 22, 548, 576.
Ackerbau 578, 580 ff., 605.
Ackerbauer, der Staat als Gesellschaft von 620.
Adel 567, 576.
Affektionen, organische 36.
Agrikultur 629.
Agrikulturraum 548.
Aktion 46.
Aktivität, Quelle der totalen (Gott) 82.
Allgemeine, das 30, 40, 407 ff., 488.
Allgemeingültigkeit 4, 9, 21 f.
Allgegenwart 678.
Allmacht 678.
Altertum 515.
Altpersien 560.
Amerika 530.
Amme 482 f.
Analogie, Methode der 114 f.
Anarchie 541 f., 624.
Anknüpfung 519.
Anlagen 453.
Anleihe 609.
Anmut in den Bewegungen 485.
Anregung 110 f.
Anschauung 70.
Anstand, natürlicher 485
Anthropoeidische, das 85, 87, 89, 95, 101.
Anthropologie 407.
Antinomien 78.
Anziehungskraft der Frau 193, 240 ff.
Aphorismen 610.
Apologetik 129, 698, 705.
Arbeit 385 ff., 622.
— produzierende u. zubereitende 621.
— Teilung der 579 ff., 586, 591, 626, 629.
Aristokratie 417 ff., 560 ff., 568 f., 571, 584, 616 ff., 625 ff.
Arm und Reich 380 ff.
Armenpflege 217—222, 377—398.
— bürgerliche und kirchliche 391 ff.
Art 44, 48, 111, 113.
Atheismus 104.
Athen 615.
Athenäum 196.
Atomismus 92, 98.
Aufgabe, sittliche, des Menschen 428.
Aufmerksamkeit 106.
Aufrichtigkeit 346.
Augendienst 344 ff.
Augenlust 487.
Augenmaß 489.
Ausfuhrverbot 583.
Äußeres und Inneres, Identität des 468.
Aussprache 501.
Autorität (persönliche) 473 f., 478, 495.

B.

Bedürfnisse 486.
— widernatürliche 486.
Befehl 490 f., 495, 510 f.
Befriedigung 144, 425 f.
— relative 146.

Begabung 711.
Begeisterung, dichterische 694.
— heroische 694.
Begriff, 13, 56, 99, 107 f., 482.
— allgemeiner 45.
— Gebiet der 45.
Begriffe bei den Kindern 441.
— die Lehre vom Realismus der 40.
— höhere 44 f.
— niedere 44 f.
— System der 50, 97.
— Verwandschaft verschiedener 115.
Begriffsbildung 53 f., 85, 93, 107, 114, 117.
Belohnung 312 ff., 451.
Beobachtung 116 f.
Beruf 434, 454, 478, 532 f.
— und Ehe 230—246, 253.
— und Frömmigkeit 230—238.
Besondere, das 30, 40, 407 ff., 448.
Bestimmung, sittliche 156 f.
Bestimmungsgründe 155 f.
Betrachtungsweise, religiöse 89, 93.
Bevölkerungspolizei 621.
Bewegung, lebendige 641.
Bewußtlosigkeit, relative 482.
Bewußtsein 38, 106 ff., 110 f., 412, 438, 451 f., 466 f., 473, 492.
— Bestimmtheit des 157.
— christliches 124, 130, 157.
— Erhöhung des 431.
— frommes 655, 674.
— göttliches 471.
— historisches 478.
— individuelles 67.
— der Kinder 650.
— des Lebens 94.
— objektives 438, 652, 718.
— religiöses 99, 132 f., 156.
— — (Impuls) 130 f., 133.
— sittliches 153.
— spekulatives 478.
— subjektives 438, 464.
— Vollendung des religiösen 124.
Bilder von bekannten und fremden Gegenständen 503.
Bildung 446, 500.
— allgemeine 454.
— höhere 480 f.
— technische 481.
Billigung 472 f., 475.
— des pädagogischen Verfahrens von dem Zögling 424.
Bitte, die erste, abschlagen 491.
Blödsinn 449.
Boden 603.
— Teilung des 582 ff.
— Verpachten des 583.
— Veräußerlichkeit des 584 f.
Bodeneinheit 549.
Bodensteuer 607.
Böse 421, 431 f., 445 ff., 469.
Bundesstaat 562 ff., 567.
Bürger 575 f.
Bürgerlichkeit 500.
Büßung 150, 702.

C.

Chaos 37.
Christ, Motive aller Handlungen des 129
Christentum 123 f., 127, 130 f., 169, 416, 574, 669—729.
— das Wesentliche und Eigentümliche des 128 f.
Christus (Jesus) 696, 701, 704—729.
— Gemeinschaft mit 132.
— kirchenstiftendes Handeln Christi 171.
— Nachfolge Christi 170 f.
— im geselligen Leben 216 f.
— und die Gemeinde 242 f.
— und die Jugend 303.
— und seine Jünger 216.
— und Sokrates 204.
Cogito ergo sum 94.

D.

Deduktion, 109, 112 f.
Demokratie 417 ff., 559, 561 ff., 568, 571, 581, 616 ff., 622, 624 ff.
Denken 3, 5 ff., 10 ff., 23, 29 f., 33, 56 ff., 69 f., 159, 635, 641.
— abbildliches 67 ff., 87 ff., 96 f.
— Dasein des — ist Sprechen 33.
— dem kein Sinn entspricht 19.
— gemeinsames 23, 25 ff.
— Grenze unseres 78, 86.
— Grundlage alles 37.
— individuelles 25 ff., 32 f.

Denken, intellektuelle Seite des 34, 36f.
— Kontinuität des 38.
— organische Seite des 34, 36f., 80.
— Objekt des 97.
— reines 31, 34.
— seiendes 38.
— streitiges 13f., 17, 32ff., 100.
— Übergang aus — in Wollen 70.
— übereinstimmendes 17ff.
— Übergang von einem — zu einem andern 105.
— und Handeln 94.
— und Sein, Identität von 15, 17f., 74, 89.
— und Wollen, Identität von 6.
— — — relative Identität des 70, 73f.
— — — der transzendente Grund des 67f., 71f., 77ff., 89, 92ff., 97f.
— — — (spekulativer u. religiöser Ausdruck für den transz. Gr.) 89f.
— verschiedene Formen des 107.
— vorbildliches 67ff., 87ff., 97.
— Wahrheit des 84, 101.
— werdendes 30.
— Wissen werden wollendes 96.
— zeitloses 92.
Denkende, das wollend 72.
Denkform 31.
— ethische 89.
— physische 89.
Denkstoff 31, 57.
Denktätigkeit 39.
δεσπότης 541.
Despotismus 541.
Deutscher Bund 562, 566.
Deutschland 564, 567.
Dialektik 3.
Diebstahl 613.
Dienst, öffentlicher 529, 532f.
Dienstbotenfrage 211—214.
Ding 37.
Disziplinen 525.
δοῦλος 541.
Dürfen 66f.

E.

Edelste, das — entwickeln 499.
Ehe 192—205, 225—265.
— und Frömmigkeit 229ff.
— unglückliche 194, 200, 202, 248—265.
Ehegesetze, 575f.
Ehescheidung 194, 200, 203—205, 248—265.
Eigensinn, 493, 495.
Eigentum 579, 612, 629.
Eigentümlichkeit 24, 453.
— Bestimmung der 407f.
— (des Menschen) 156ff.
— nationale 443.
— persönliche 410ff., 419, 551.
Eindrücke, organische 32.
Eingebung 728.
Einheit, höchste 78.
— Idee der höchsten 70.
Einkommensteuer 605.
Einsicht 432.
Einwirkung s. Erziehung.
— 410.
— pädagogische 519f.
Einzelnen, Verhältnis der — in der Masse 558f.
Einzelnes, Wirkung des — auf das Ganze 419.
Ekklesia 624.
Elementarbildung 479ff.
Elementarische, das — in einem Gegenstand 459f.
Eltern 474ff., 483, 591, 593f., 645.
Emanationssystem 85.
Empfänglichkeit 83, 106ff., 643, 645, 674.
Empfindung 71, 128.
Empfindungszustände 6f.
Empirische, das 51ff., 93.
— u. Spekulatives, Durchdringen des 84.
Endliche, Totalität des 79, 81.
Endlichkeit 673.
Endlichkeitsbewußtsein 673.
Engel 217, 361—376.
England 549, 567, 571, 573, 584, 610, 612, 618.
Entdeckung 114.
Entschluß 62.
— Sittlichkeit des 165, 177.
Entwicklung, extensive 454f., 461, 466ff., 477f.
— höchste 443.
— des Idealen 64.
— intensive 454, 466ff., 477f.
— des Menschengeschlechts 402f.
— natürliche — des Menschen 160.

Entwicklungskraft 710f.
Entwicklungstrieb 579f.
Erbadel 618.
Erbitterung 269—285.
Erholung 295ff.
Erblichkeit 560f., 567f.
Erbkönig 611.
Erbmonarchie 568f.
Erbsünde 421.
Erde, Herrschaft über die 548f.
— als Identität von Masse und Kraft 79.
Erfahrung 3, 159.
Erfindung 114.
Erfüllung 708.
Erhalten, das 414.
Erhaltungstrieb 445.
Erinnerung 110.
Erkennen 115.
— (Einfluß auf die Masse) 591.
— Vollkommenheit des 108.
Erkenntnis 109f.
Erlaubnisgesetze 575f.
Erlöser 701f., 710—729.
Erlösung (allgem.) 696ff.
— (durch Christum) 128ff., 171, 174, 701f., 705ff.
Erlösungsbedürftigkeit 714, 719f., 725f.
Erscheinung 42ff., 125.
— Einheit von Kraft und 67.
Erscheinungen, Quelle der 45.
Erziehung 149, 206ff., 266—324, 403, 535.
— als Entwicklung der geistigen Kräfte 286ff.
— als Übung in der Selbstherrschaft 289ff.
— drei verschiedene Stufen (häusliche —, öffentliche Elementar-, höhere öffentliche —) 416f.
— Einwirkung der 422, 425.
— Elementar-, gemeinschaftliche erste 418.
— als Ergänzung fehlender Einwirkungen des Lebens 437.
— Erlöschen der 532.
— Fehler der 206, 269—285.
— Gebiet der —, im engeren Sinne (technisches Verfahren), im weiteren Sinne (das Leben) 439f.
— Gegenwirkung der 420f.
— geistige, körperliche 446f.
Erziehung, gemeinsame 451.
— Gewalt bei der 275.
— Grenzen der 267f.
— häusliche (für weibliche Jugend) 465.
— höhere 419.
— niedere 419.
— nationale 417.
— Nationalsache 500.
— natürliches Ende der 430.
— öffentliche (für männliche Jugend) 465, 531.
— polemische Wirkung der 448f.
— sprachloser Kinder 482.
— und Natur des Zöglings 267f.
— unterstützende Wirkung 448f.
— Verhältnis der — zu anderweitigen Einwirkungen 431.
— Vollkommenheit der 415.
— Widerstreben gegen die 424ff.
— Ziel der 422.
— zur Religion 207, 297ff.
— zur Selbständigkeit 206, 320ff.
— zur Teilnahme am bürgerlichen Leben 318ff.
Eßbegierde 487.
Ethik 35, 51, 105, 402, 572.
— mein System der 402.
Ethische, das 63f.
— Duplizität des — und des Physischen 36.
Evangelium, Zeugen des 720.

F.

Fabrikant 627.
Fabrikwesen 629.
Facio ergo sum 94.
Fakultät, philosophische 524.
— medizinische 529.
Fakultätswissenschaft 525.
Familie 201, 215ff., 407, 416, 462, 465, 474ff., 479f., 496f., 500, 513f., 544ff., 575, 585, 590f., 593, 612, 664, 666f.
— Einwirkung der 492.
— Erziehung der Kinder in der 481.
— königliche 617.
— regierende 617.
Familienleben 187, 463f.
Familienliebe 472.
Faulheit 498.

Fetischismus 671, 674f.
Feudalsystems 611.
Finanzwesen 596f.
Fleisch 138, 141, 157, 159, 174.
Form 41, 43f.
— der Predigt Schleiermachers 188, 189, 192, 213, 217.
— Tendenz zur 168.
Formeln 3.
Fortentwicklung 167f.
Fortschreitung, Prinzip der 520.
Frauenfrage 200, 227ff.
Frankreich 567.
Freiheit 62, 96ff., 414, 471, 507, 580, 582, 620.
— akademische 525f.
Freiheitsgefühl 643ff., 646f., 649ff., 655ff.
Fremde, Liebe zum —n 444, 589.
Freude 635, 657.
Freundschaft 202, 215f.
Frieden, ewiger 566.
Fromme, der 138.
Frömmigkeit 121f., 128, 475, 500, 506, 641f., 648, 654f., 657ff., 663ff., 671, 674, 677ff.
— christliche 148f., 633ff., 670ff., 685, 696, 699, 708.
— ästhetische 682ff.
— teleologische 681, 684.
Furcht 535, 677.

G.

Gastfreiheit 443.
Gastfreundschaft 215—217, 359—376.
Gattung 44, 50, 111, 113, 407.
Gattungsbewußtsein 67, 661ff.
Gattungscharakter 669.
Gebieten, 507f., 541.
Gebote 129, 131, 691.
Gedachte, das 13f., 29.
Gedankenentwicklung 189, 192, 213, 217.
Gefühl 70f., 438, 464, 470, 473, 488, 634ff.
— religiöses 72, 101f.
Gefühlszustände 101.
Gegensatz 108.
Gegenseitigkeit, Verhältnis der 477.
Gegenstand 56.
Gegenstände, Verwandtschaft der 110.
Gegenwart 88.
— Beziehung der, auf Vergangenheit und Zukunft 518.
Gegenwirkung, ethische 452.
— intellektuelle 452.
— physische 452.
Gehör 488f.
Gehorsam 150, 207, 209, 309ff., 494, 507f., 510f., 541.
Geist 63, 138, 141, 157, 159, 174, 614.
— göttlicher 159f.
— Einheit von Natur und 67.
— Ineinander von Natur und 79.
— menschlicher 39.
— Natur des 65.
— Wesen des 84.
Geistiges und Leibliches 215—217, 361ff., 377.
— und Sinnliches 202.
Geiz 445.
Geld 607, 622.
Geldhandel 581.
Gemeinde, Reform der 396.
Gemeingefühl 167f., 171, 470f., 474f.
— Christi 135f.
Gemeingeist, 590, 605f.
Gemeinsamkeit des Lebens 193, 245.
Gemeinschaft 521, 524, 545f., 549, 633ff., 660ff.
— christliche 167f., 717.
— fromme 666ff., 680, 686ff.
— mit Gott 128ff., 137ff., 174f.
— — — durch Christum vermittelt 133ff.
— kirchliche 592.
— platonische 594.
— religiöse 594, 664.
— mit der Welt 128.
— universelle 625.
— Unvollkommenheit der 514.
Gemeinschaftssinn 252.
Gemeinsinn 589.
Gemeinwesen 476.
Gemeinwohl, Sicherheit des 582.
Genie, das 115.
Genuß 494.
Genußsucht 366.
Geoffenbart 689, 692ff.

Geöffnetsein nach außen 30, 33f.
— nach innen 30, 33f.
Gesamtbewußtsein 667.
Gesamttätigkeit der einzelnen 590.
Gesamtzustand, Bewußtsein des 586, 590, 606.
Geschichte 127.
— wissenschaftliche Betrachtung der 456.
Geschicklichkeit 508f.
Geschlecht, weibliches 434.
Geschlechter, Unterschied der 193, 205 bis 209, 238ff., 479.
Geschlechtstrieb 445, 487.
Geschmacksurteil 10, 21f.
Geselligkeit 215, 217, 434, 453, 500.
Gesellschaft 582.
Gesetz 65ff., 69, 544ff., 556ff., 574ff., 584f., 590, 592f.
— Grund des 87.
— das höchste 74.
— als Impuls 88.
Gesetzgeber 87f., 102.
— absoluter 91.
Gesetzgebung 556, 571ff., 612f., 690.
Gesinde 211—214, 325—358.
Gesindeordnung 211.
Gesinnung 452, 460, 462, 472, 475ff., 565.
— Entwicklung der 457.
— politische 586, 588ff., 598.
— religiöse 457.
— Tüchtigkeit und Untüchtigkeit der 523.
— tugendhafte 439.
Gestalt 503.
Gewalt, Anwendung physischer, in der Erziehung 275, 452,
— gesetzgebende 556f., 614, 616.
Gewandtheit 514.
Gewerbe 580, 595ff., 627.
Gewerbspolizei 621.
Gewissen 55, 65ff., 74.
Gewissenhaftigkeit 384.
Gewißheit 94.
Glaube 593, 638, 721—729.
— an Gott 62.
— christlicher 159, 635f.
Glaubensfreiheit 569ff.
Glaubenslehre 101, 637f., 691, 697f.
Glaubenslehre, christliche 129.
Glaubens- und Sittenlehre, Identität der 128.
Glaubensweise, geschichtlich vorkommende 682ff.
— monotheistische 687ff., 696.
Glückseligkeit 62, 126, 541, 543f., 551.
Gnadenwahl, Lehre von der 163.
Gott 68ff., 77, 81ff., 90ff., 101f., 648f., 670, 678, 695.
— Abfall von 83.
— Begriff von 76, 659f.
— Beziehung zu 642, 647f.
— Freunde an 138.
— Freudigkeit zu 640.
— -Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze 82.
— als Gesetzgeber 87f.
— als Vorsehung 87f.
— das höchste Gut 174f.
— nicht ohne die Welt 81f., 85f.
— ohne Welt 132.
— Offenbarung in Christo 727.
— Trennung von 132.
— Widerstreit mit 132.
— und Welt 95f.
— das Urbild 83.
— Verhältnis zwischen, und Welt 81ff.
— verschiedener Glaube an 671f.
— Anschauung —es 73.
— Bewußtsein —es 72f., 93, 99f., 102f., 696.
— Einwohnung —es 713.
— Geist —es als tätiges Prinzip 154.
— Idee —es 77ff., 81ff., 471.
— Reich —es 176f., 681, 683.
— Ort eines jedem im Reiche —es 178.
— Sein —es 78.
— Sein —es in uns 74ff.
— Wesen —es (ist also Phantasie) 73.
Gottesbewußtsein 87, 124f., 648, 658ff., 662, 683f. 687ff., 699ff.
Gottesdienst, christlicher 148f.
— im Hause 506.
Göttliche, das wiederherstellende 712.
Gottlosigkeit 699.
Gottvergessenseit 699f.
Götzendienst 667, 671ff., 678.
Grammatik 501f.
Griechen 463.

Großstadtkinder 488.
„Grundlinien" 188, 196, 202.
Gut 421, 431 f., 535, 543, 545, 572.
— Lehre vom höchsten 126, 174, 176.
Güterhandel 584, 638.
Gymnastitik, leibliche 509, 514 ff.

H.

Handel, Gegenstand des 610.
Handeln 141, 144, 153, 159, 652.
— (anfangendes, fortsetzendes) 170.
— christliches 157, 165 ff.
— darstellendes 147 f., 163 f., 166, 178 f.
— — Impuls zu einem 147.
— erweiterndes 142, 151 f., 163.
— pflichtmäßiges 406.
— sittliches 150 f., 156.
— unwirksames 147.
— wiederherstellendes 141 f., 151 f., 163, 170.
— wirksames 149 f., 163 f., 166, 178 f.
— — Impuls zu einem 147.
Handelsstaat, der geschlossne (Fichtes) 553, 613.
Handlung 35.
— darstellende 641.
Handlungen, Anfänge der 153 ff.
— Fortsetzungen der 154.
— immanente 60.
— transeunte 60.
Handlungsweise, christliche 131.
Handwerker 627.
Hansestädte 605.
Hausherr 544.
Hausgottesdienst 208, 339, 506, 666 f.
Häuslichkeit 200.
Hausvater 540 f., 544 f.
Hauswesen (Abbild des Menschengeschlechts) 545.
Heer, stehendes 616.
Heerführer 597.
Heiden 707 f.
Heidentum 416.
Heiligung 230—238.
Hellenen 625.
Hermeneutik 693.
Heroen 711.
Herzenshärtigkeit 195, 200, 248 ff.
Hierarchie 570, 616.
Himmlisches und Irdisches 193, 230 ff.
Historische, das 468 f.
Hof, Erhaltung des 596.
Höchste, das 74 ff., 99.
Höheren, Streit des, mit dem Niederen 448 f.
Hypothese 18.

I.

Ich, das 68, 642.
— absolutes 78.
Identität des Empirischen und Spekulativen 52 ff.
Ideale, das 39, 64, 70, 76.
Ideales und Reales, Identität von 77 f., 103.
Idealismus 41.
Ideen 73.
— Lehre von den 40.
— Ort der 92.
ἴδια πράττειν 542.
Imperativ, kategorischer 126, 153.
Impuls 130 f., 139 f., 142, 144, 157 f.
Individualismus 194, 196.
Individualität 24, 417 f.
Individuelle, das (im Wissen) 20 f., 24 f., 156, 159, 162, 164 f., 179.
Individuum 407.
Induktion 109, 112.
Industrie 622.
Innerlichkeit, absolute 34.
Instinkt 487.
— politischer 615.
Interpunktion 190.
Irreligiöse, Prinzip der Verhinderung des 469.
Irrtum 19, 86, 116.
Islam 676, 684 f.

J.

Jehova, Verehrung des 685.
Jesus (von Nazareth) s. Christus.
Judentum 575, 675, 684 f., 691, 706 ff., 709, 725.
Jüdische Religion 123.
Jugend, ahnungsreiches Wesen der 284.
— Interesse an der 436 f.
— Vergeßlichkeit der 284.

K.

Kanon 414.
Katechismuspredigten 187, 191.
Kausalitätsverhältnis 48.
Kindsein 535.
Kirche 160 f., 413, 415 ff., 421 f., 440, 472, 481, 505, 532, 548, 590, 594 f., 633 f., 660, 664 f.
— christliche 130 ff., 161 ff., 169 f., 717 f.
— eine einzige, Gottes 709.
— evangelische 161 ff., 169.
— Idee der christlichen 159.
— katholische 161 ff., 169, 570, 610.
— lutherische 163.
— reformierte 163.
— Verbindung der, mit dem Staat 610.
Koëdukation 204.
Kolonien 549.
Koloniensystem 628.
Kombination, freie 25 f.
Kombinationsvermögen, freies 504.
Kommunaladministration 599.
Knechtschaft s. Sklaverei.
Koloniestaaten 567.
Kongruenz, Kanon der 112 f.
König, der 616 ff., 626.
— Idee des wahren 611.
Kopfsteuer 603 f.
Körperkraft, Ausbildung der 508.
Kraft 42 ff., 79, 414, 507 f., 514 f.
— absolute 88.
— höchste Einheit der 73.
— Einheit von, und Erscheinung 67.
— lebendige 48.
— Sein der 92.
— weltbildende 90.
Kräfte, Entwicklung der geistigen 586.
— lebendige 42, 160.
— System der 53.
— Verschiedenheit der 521.
Krieg 608 f.
Kriegssteuer 609.
Kritik-Vergleichung des Wissens 55.
Kritik, wissenschaftliche 55.
Kritiker 438.
Kultur, Verpflanzung der europäischen 529 f.
Kultus, kirchlicher 506.
Kunst 145, 169, 441.
Kunstfertigkeiten 497, 595.
Kunstlehre 402.
Künstler, absoluter 91, 96.
Kunstwerk 4.

L.

Landkinder 488.
Laster 445.
Leben 97 f.
— (als Reihe) 70.
— Armut und Reichtum des 408.
— Begriff des gemeinsamen 476 f.
— beschauliches und tätiges 230—238.
— Einheit des 146, 410.
— Gesetze des 440.
— Hineinbilden in das sittliche 416.
— sittliches 151.
— Übergang in das 442.
Lebensaugenblick, Aufopferung für einen anderen 422.
— (Verschiedenheit zeitlich getrennter) 423.
Lebensbewußtsein, allgemeines 145.
Lebenseinheit, höchste 74.
Lebenspotenz, höhere 138 ff., 149.
— niedere 138 ff., 149.
Lebensregeln 129.
— System von 125.
Lebenstätigkeit 422 ff.
Leben (Wechsel von Insichbleiben u. Aussichheraustreten des Subjekts) 636.
Lehrstoff 520.
Leib 46, 445 f.
Leid 477, 635.
Lesen lernen 503 f.
Lesewut (der Kinder) 504.
Liebe 100, 193, 201, 232, 242 f., 415, 485, 510, 676 f.
— und Welt 230—238.
— zur Mutter 485 f., 505.
Lieblosigkeit 257.
Libertinismus 505.
List 491.
Logische, das 36.
λόγος 713.
„Lucinde" 197 ff.
Lüge 504.
Lust 136 ff., 140, 144 f., 151 f., 451, 485 f., 656 f.
Luxus 364, 621.

M.

Mann 465.
— und Frau in der Ehe 239—247.
Mannbarkeit 416, 435.
Märchen 504f.
Maß, 503.
Masse 419, 571f., 588, 592, 613.
— Gleichheit der 559f.
— Verhältnis der Einzelnen in der 558f.
Maßregeln, revolutionäre 591.
Materialismus 37, 98.
Materie 90, 98.
— als Grund des Seins 85.
Maxime 460f.
Mediziner 529.
Meinung 19.
— öffentliche 619.
— Sprache der öffentlichen 613.
Mensch 64, 448, 681, 695.
— göttl. Abstammung des 695.
— Bestimmung des 454.
Menschen, Verschiedenheit der 539.
Menschheit, Modifikation der 453.
Menschwerden 535.
Merkantilsystem 623.
Metaphysik 105.
Methode 115.
Militär 612.
Minister 619.
Mißbilligung 472f., 475.
Mißmut 344ff.
Mitgefühl 682.
Mohammedanisch 123, 675.
Momente, Sukzession der 409.
Monarch 567f.
Monarchie 540, 559f., 561ff., 567, 617, 625f.
„Monologen" 196, 199, 200.
Monopole 597f.
Monotheismus 103f., 123, 671, 673ff., 684, 707ff.
Moralist 438.
Musik 535.
Müßiggang 498f.
Mut 535.
Mutterliebe 207, 272.
Mystik 3.

N.

Nachhilfe 522.
Nation 442ff.
Nationalbildung 442ff., 611, 616.
Nationaleinheit 564.
National-Elementarbildung 500.
Nationalerziehung 573.
Nationalgefühl 452.
Nationalität 405ff., 415.
Nationalitätsgefühl 465.
Nationalleben 462f.
Nationalliebe 472.
Nationalökonomie 614.
Nationalreichtum 591.
Nationaltätigkeit 621.
Natur 63, 91, 645.
— Ausbilden der 416.
natura naturans 86, 90ff.
— naturata 90.
Naturbeschreibung 51.
Naturbildungsprozeß 577ff., 597, 603.
Natureinheit 566f.
Natur, Einheit von — und Geist 67.
Naturformen 64.
Natur, menschliche 43.
— — höchste Entwicklung der 723.
Naturgesetz 66.
Naturgeschichte 113.
Naturrecht (allgemein) 690.
— (Fichtes) 27.
Natursystem 111.
Naturwissenschaft 90, 573.
— spekulative 456.
Neckerei 495.
Neigungen 453f., 484f.
— verkehrte 270.
Neuerungen, pädagogische 442.
Nichtwissen 17.
Niederlande 567.
Nomadenraum 548f.
Nordamerika 562, 604.
Nordamerikanische Freistaaten 549.
Not 133.
Notwendigkeit 97f.
νοῦς 90, 92.

O.

Obereigentum 629.
Obereigentümer 583, 585, 620.
Objekt 56f., 466.

Obrigkeit 541ff., 544f., 549f., 554, 556ff., 570, 588, 656.
— System der wechselnden 598f.
Oesterreich 573.
Offenbarung 109, 692ff., 710ff., 723f.
— Gottes in Christo 727.
Ohr 535.
οἰκεία 540.
Ökonomie 622.
Ontologie 104.
ὄντως ὄν 90.
Opposition 490ff.
Optimismus 189.
Ordnung 458, 461, 509ff.
— Prinzip der 440.
— (in Schlaf und Wachen, Essen und Trinken) 496f.
— Prinzip des Lebens und der Methode 520.
ὄργανα ζῶντα 541f.
Organisation 627.
— innere 29.
οὐσία 90.

P.

Pädagogik, 401f.
— allgemeingültige 404, 413.
— Anwendbarkeit der 404ff.
— Beschränktheit der 403.
Pantheismus 86, 678.
Parallelismus unseres Verfahrens 58.
— des Denkens und Seins 40.
Parlament, englisches 613.
Parteilichkeit 349ff.
Patriarch 540, 542.
Persönlichkeit 24.
Pflichtenlehre 126, 129, 174ff.
Phantasie 73, 116, 460.
— Spiel der 499.
Phantasieren, freies 18f.
Philosophie 3, 94f., 100, 121f., 127, 531.
— Begriff von 52.
— eigentliche 54.
— der Geschichte 125.
— Streit zwischen Religion und 99f.
Philosophieren 3.
Philosophen-Künstler 3.
Physik 35, 51.
— die Ethik des Unbeseelten 64.
φύσις 540.
Physische, das 63f.
Physischen, Duplizität des, und des Ethischen 36.
Pietät 585.
Poetische, das 499.
Polen 560, 567.
Politik 614.
Polizei 612ff., 625.
Polytheismus 90, 103f., 123, 671f., 684.
Polytheist (hellenischer) 678.
Popularphilosophie 94, 126.
Positiv 689ff.
Prädestinationslehre, reformierte 163.
Prädikatsbegriff 44, 112, 117.
Predigt und Moral 188.
Preis 627f.
Prinzipien 3.
Privatleben 413, 575.
Privatinteressen 554.
Produktion, Gleichmäßigkeit der 10.
Prohibitivgesetze 575f.
πρόνοια 92.
Prophetie 709.
Protestantismus 531, 610.
Provinzialadministration 599.
Pseudowissen 573.
Psychologie 407.
— rationale 104.

Q.

Quietismus 75.

R.

Rache 486.
Rangordnung als ein Bildungs- und Förderungsmittel 523.
Raserei 449.
Rasse 407.
— Erscheinung der 43.
Rationalisten 161, 163.
Raub 613.
Raubstaaten 615.
Raum, leerer 46.
Raum und Zeit 45f., 82.
Reaktion 46.
Reale, das 39, 64, 70, 76.
Realbildung 528.
Realismus 41.
— der Begriffe 40.
— der einzelnen Dinge 40.

Recht, das 543.
Rechtschaffenheit 381.
Rede 7f.
Reflexion 101.
Regel und Freiheit, Gegensatz von 434.
Regieren, Wechsel des 600.
Regierung 611f., 615.
Religion 94f., 101, 531, 546f., 664f., 691.
— (angeboren) 415f.
— äußere 666.
— Bildung der 505f.
— innere 666.
— natürliche 665.
— objektive 665f.
— schlechthin 665.
— subjektive 665f.
— Streit zwischen, und Philosophie 99f.
— und Welt 193, 227ff.
Religionsform (wissenschaftliche Darstellung) 122f.
Religionsgemeinschaft 570f. 573f., 587, 668ff., 686.
Religionsphilosophie 105, 705f.
Religionsstifter 711.
Religionsunterricht 207f., 297ff.
Religionszustand, ursprünglicher 675.
Religiöse 102, 468, 471.
Religiosität, 665.
Republik, platonische 568.
Resultat, Gleichheit des 9f.
Reue 640.
Revolution, französische 541.
Rezeptivität 408ff., 411, 448, 453f., 470, 483f., 489, 500, 559, 561, 586ff.
— Fertigkeiten der 456.
Rhetorik 571.
Richtung, religiöse 99f.
Rom 315.
Ruhe, Analogon der absoluten 142f.

S.

Satz 13.
Scham, Erregung der 452.
Schein 56.
Schema 108ff., 113.
Schematismus 178f., 477.
Schicksal 91, 98, 486.
Schlaf des Leibes 498.
— der Seele 498.
schlechthinig 642.
Schmeicheln 491, 495.
Scholastik 3, 90.
Schöne, das 432, 435.
Schönheit, innere 683.
Schöpfer 88.
Schöpfung aus dem Nichts 83.
— Vorstellung einer 133.
Schottland 529.
Schreckhaftigkeit 488.
schreiben lernen 503f.
Schreien 491.
Schuld 696.
Schule 481, 514, 524, 545, 548.
— und Leben 462.
Schulen, Prinzip der 464f., 470.
Schulleben 496f.
Schüler, Ungleichheit der 520f.
Schutz, Entziehung des 508.
Schutzsteuer 606.
Schwachheit, Unterstützung der 521.
Schweiz 562.
Seele 46, 445ff.
Sein 11f., 23, 29, 33, 57ff., 65, 642, 645.
— an sich 80.
— Ausdrücke für das 12.
— denkendes 38, 97.
— der Dinge 78f.
— feststehende Form des 43f., 88f.
— im Gegensatz zu Gott 80.
— Gemeinschaftlichkeit des 47.
— tatsächliches 88.
— Totalität des 50, 52f., 79.
— und Denken, Identität von 15, 17f., 74, 89.
— Welt und 85.
— wirkliches 13.
— wollendes 65.
— zweifache Reihe auf- u. absteigenden 64.
Selbständigkeit (bürgerliche) 403, 433f., 482, 489, 492, 507, 535.
— des Zöglings 478f., 482.
Selbstbesteuerung, geheime 605.
Selbstbestimmung 139.
Selbstbewußtsein 29, 59, 68ff., 75, 78, 84, 87, 89, 94ff., 102f., 122, 128f., 131, 136f., 141ff., 151ff., 164, 179, 633f., 637, 639, 641, 645ff., 650ff., 673, 711, 723.

Selbstbewußtsein, drei Stufen (tierartig verworren, sinnliches Selbstbewußtsein, schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl 651 ff.
— Bestimmtheit des 167 f., 170, 177.
— Christi 135 f.
— christliches 126, 147, 174.
— frommes 660 f., 663 f., 715, 727 ff.
— höchstes 653 f.
— religiöses 124 f., 140, 144.
— sinnliches 651, 654 ff., 659, 662, 674, 679 f., 682, 687 ff., 700.
— unmittelbares 71.
— Vollendungspunkt des 654.
Selbstbildung 150.
Selbstbilligung 635.
Selbstdarstellung, weltbildende 455.
Selbstentwicklung 445.
Selbsterhaltungstrieb 579.
Selbsterkenntnis 719.
Selbstgefälligkeit 522.
Selbstliebe 485.
Selbstmißbilligung 635.
Selbsttätigkeit 6 f., 83, 101, 106 ff., 164, 430, 456 f., 495, 507 f., 643 ff., 646 f., 682.
Selbstverleugnung 527 f.
Seligkeit 132 ff., 136, 151.
— absolute 133, 136 ff., 142 ff.
— Analogon der absoluten 142 f.
— relative 144.
— werdende 136 f., 140.
Seiend Seiendes 90.
Seminarien 525.
Sicherheit als Zwecke des Staates 620.
Sichselbstsetzen 642.
Sichselbst nicht so gesetzt haben 642, 651.
Sinnlichkeit 157 ff.
Sitte 413 f., 437, 546 ff., 552, 556, 558, 575 f., 584, 590, 593, 610.
— Wert der 355 ff.
Sittenformen 64.
Sittengesetz 66.
Sittenlehre 401.
— christliche 124 ff., 129 ff., 154, 161 f., 164, 169, 171 ff., 175, 178, 683.
— — (als geschichtliche Wissenschaft) 165 f.
— Darstellung der 165, 178 f.
Sittenlehre, evangelische 161.
— katholische 161.
— philosophische 121 ff., 127, 171 ff., 175.
— religiöse 121 ff.
— theologische 128.
— wissenschaftliche Form in der religiösen 127.
Sittenlehren, Differenz der philosophischen 123 f.
— — — religiösen 123 f.
Sittliche, das 98 f., 439.
Sittlichkeit 153.
Skeptizismus, ethischer 67.
Sklaven 417.
Sklaverei 542, 581.
sokratische Schule 90.
Sollen 66 f.
Sophistik 571.
Spekulation 97, 101, 103, 124.
Spekulative, das 51 ff., 55, 89, 93 ff., 406, 468, 471, 529, 589.
— Prinzip der Förderung des 468 f.
spekulative Zustände 499.
Spekulatives Prinzip, Entwicklung des 526.
Spezialschulen 528.
Spiel 145 f., 207, 295 ff., 427, 495, 498, 500, 515, 535.
Spiele, olympische 625.
Spielleben 497.
Spielwut 504.
Spiritualismus 38.
Spontaneität 408 ff., 411, 448, 453 f., 470, 483 ff., 489, 500, 559, 561.
— Fertigkeiten der 456 f.
Sprache 22, 25, 34, 38, 43, 404 f., 413, 471, 481 f., 492 f., 499, 501 f., 548.
Sprachfehler 432.
Sprachreichtum 502.
Sprechen ist das Dasein des Denkens 33.
Staat 161, 401, 403, 413 ff., 421 f., 440, 481, 513, 530, 532 f., 548, 627 f., 633 f.
— absoluter 556 f.
— Anfang des 580.
— Begriff des 545.
— Bildung für den 507 ff., 509 f.
— das eigene Eintreten des 592.
— höchste Aufgabe des 610.
— Idee des 591.

Staat, Inhalt des 545.
— aus Kolonien sich bildend 566.
— konstitutioneller 556f.
— Lehre vom 539ff.
— Natur des 539f.
— primitiver 563ff.
— Tätigkeit des 545.
— unvollkommener 626.
— Verbindung der Kirche mit dem 610.
— Vierteilung (kleine Einheit, große Einheit, Gleichheit, Ungleichheit) 561f., 581.
— werden 586ff., 593.
— zusammengesetzter 562f.
Staaten, griechische 543.
— höherer Ordnung 562ff.
— niederer Ordnung 562.
Staatenbund 562, 565ff.
Staatsbildung 553, 555, 612.
Staatsdienst 598ff., 624.
Staatseinheit 552f.
Staatseinkommen 623.
Staatserhaltung 553, 555, 612.
Staatsklugheit 612, 614.
Staatsleitung 539.
Staatsmann 529, 622.
Staatsreichtum 614.
Staatsverfassung 553, 555, 616.
Staatsverteidigung 553f., 596.
Staatsverwaltung 553, 555, 577ff., 598, 612, 616.
Stämme 407, 558, 576.
Stände, Differenz der 453.
Steigen, Periode des 442f.
Sterblichkeit (während der Erziehung) 423.
Stiel, schlechter 432.
Stimmrecht 626.
Stoff 41, 453.
— Herbeischaffen des, und Bearbeiten 626.
— Zuführung des 458.
Strafe 150, 207, 209, 289ff., 312, 440, 451, 510ff.
Studium, akademisches (s. auch Universitätsstudium) 532.
— das philosophische 524f., 527ff.
Subjekt 56f., 97, 466, 642ff.
— absolutes 78.
— Wesen des 636.
Subjektsbegriff 44, 117.
Sukzession 411.
Sünde 132, 174, 435.
Supranaturalisten 161, 163.
Syllogismus 158.
Symbol 691.
Systeme, philosophische 124.

T.

Tagelöhner 627.
Talent 412.
— Begünstigung des 521.
Tat 62, 68.
Tätigkeit 8f., 146f.
— als Zweck an sich 518.
— christliche 160.
— Formeln für unsere 147.
— gegenwirkende und unterstützende pädagogische 429.
— religiöse 551.
— sittliche 428.
— Übergang aus dem akademischen Leben in die öffentliche 527.
Tätigkeitsanfänge, menschliche 133.
Tatsache 43ff., 46, 52, 57, 67.
Temperamente 409, 411f., 435, 449ff., 483f., 486, 539.
— Entwicklung der 449ff.
Terminus ad quem 86f.
— ad quo 86f.
Testament, das Alte 710, 728f.
— das Neue 728f.
Theismus 678.
Theokratie 571, 574.
Theologie 122.
— natürliche 93, 101.
— rationale 85, 90, 104.
Theologische Disziplin, Unabhängigkeit der, von der philosophischen 127.
Theophanie 649.
Tier 64.
Tod 98.
Tollheit 449.
Transzendentale, das 5ff.
Transzendente, das 40, 84ff., 90, 101.
— Grund, der (s. Denken und Wollen).
Träumen 650.
Trieb, sittlicher 428.
Trotz 491.
Tugend 403, 432.

Tugendlehre 126, 174, 176.
Tun 633, 635ff., 640.
Tyrannis 624f.

U.

Übergangsstaat 566f.
Überredung 493.
Übervernünftigkeit 713, 715f.
Überzeugen 490, 493, 496.
Überzeugung 10f., 17, 20, 36, 38, 63, 511, 638, 652.
Überzeugungszustand 65, 68.
Übung 427, 497f.
Übungen, gymnastische 515f.
Umgang der Kinder 207, 295.
Unbefangenheit der Jugend 280.
Unentschlossenheit 62.
Ungehorsam 493, 510f.
Ungleichheit der Menschen 417, 420.
Universalstaat 565f.
Universelle, das (im Wissen) 24f., 156 162, 164f., 179.
Universität 525ff.
Universitäten, katholische 524.
Universitätsbildung, Zweckmäßigkeit der 527.
Universitätsstudium 524f.
Unlust 136ff., 141ff., 151f., 451, 656f.
— religiöse 150.
Unschöne, das 432ff.
Unschuld 431ff.
Unseligkeit 136.
Unterricht (öffentlicher) 433, 515, 535, 594f.
— Methode des wechselseitigen 522.
— Prinzip des 517ff.
Unterrichtswesen 595f.
Untertan 541ff., 545f., 549f., 554, 556ff., 570.
Unterweisung der Jugend 593.
Unwissenheit 431f.
Urgrund 72.
Ursache 47ff., 91.
Ursein 55.
Urteil 43, 46, 56f., 80, 99, 107f., 117.
Urteilsbildung 53f., 85, 93, 107, 116.
Urwesen 90.

V.

Vaterland 645.
Vaterlandsliebe 570.
Veränderungen, System der 50.
Verbessern, das 414.
Verbot 511, 575f.
Verfahren, architektonisches 114.
— hauristisches 105ff., 109ff., 116.
— kunstgemäßes 110.
— skeptisches 116.
— spekulatives 99.
— technisches, 109, 439ff., 467.
Verfall, Periode des 443.
Verfassung, despotische 618.
Vergangenheit, Beziehung der Gegenwart auf, und Znkunft 518.
Verheißung 708.
Verkehr 582, 598, 628.
Verknüpfung 3.
Verlobung 240, 253f.
Vermögensteuer 605.
Vernunft 11, 29, 157ff., 455, 466, 713.
— in Christo 160.
— Entwicklung der 449ff.
— in den Gläubigen 160.
— Idee der 125.
— individualisierte 160.
Vernunftbildung 402.
Vernunfttätigkeit 31, 160.
Verpachten des Bodens 583.
Versammlungen 624.
Vorstand 158f., 447.
Versuch 116f.
Verteidigung 543.
„Vertraute Briefe über die Lucinde" 196ff., 201ff.
Vervollkommnung, sittliche 415.
Viehzucht 578.
Vielgötterei 671, 674ff.
Volk 627.
Völker 539, 611f., 616, 618.
— geschichtliche und ungeschichtliche 565.
Völkerrecht 566.
Volksbildung 515, 594.
Volksbildungspolizei 621.
Volksentwicklung 591f., 594.
Volkserziehung 591f.
Volksstaat 566.
Volkstümliche, das 405f.
Volkstümlichkeit 554.
Vollkommenheit 124.
— Prinzip der 126.

Vorgesetzten den Hof machen 533.
Vornehme, das 453.
Vorschlag 490f., 495.
Vorsehung 87ff., 91f., 98, 102.
Vorstellung 32, 46, 111f., 634.

W.

Wahlkönig 611.
Wahlmonarchie 567.
Wahnsinn 449f.
Wahrheit 4, 9, 17, 19, 86, 504, 593.
— und Gewissen, Einheit von 74.
— vollkommene 695f.
Wahrnehmen 31.
Wahrnehmung 29, 110ff., 155, 488.
Wahrnehmungszustände 6ff., 11.
Warenhandel 581.
Warnung 513.
Wechselwirkung, Gleichheit in der 645.
Weib 465.
Weise, das Ideal des 450.
Weissagung 710, 721—727.
Welt 39, 67, 79ff., 645, 678, 681, 695.
— das Abbild Gottes 83.
— ist = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze 82.
— gemeinsame 33, 35.
— Idee der 69, 77ff., 84ff., 456.
— nicht ohne Gott 81f., 85f.
— und Haus 278.
— Unvollkommenheit der 280f.
— Verhältnis zwischen Gott und 81ff.
— Verworrenheit der 278.
Weltanschauung 455f.
Welthandel 587.
Weltkörper 49f.
Weltordnung 67, 69, 83.
— Grund der 87.
Weltweisheit 52, 55, 79.
— heidnische 709f.
— hellenische 709.
Wert 627f.
— mittelbarer und unmittelbarer 621.
Wesen, Bewußtsein des höchsten 128.
— höchstes 55, 125.
Wickelkind 484.
Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste 160.
Wiederholung 459, 470.
Wille 6f., 158f., 428, 447f.
— allgemeiner 66, 577.
— einzelner 577.
— der Eltern 490, 492ff.
— des Kindes 490, 492ff.
Willenlose, der 542.
Willensentwicklung 492ff.
Willenstätigkeit 15, 23f.
Willigkeit 143.
Willkür 456.
Wirkung 47ff., 91.
Wissen 3, 5ff., 10ff., 17f., 39f., 103, 502, 547f., 551, 634, 635ff., 640, 652.
— Einfluß des 595.
— empirisches (historisches) 51ff.
— ethisches 63, 69.
— Förderung des 500f.
— Fortschreiten des 80.
— Gegenstand des 50.
— Geschichte unseres 84.
— Grund unseres 80.
— Idee des 21ff., 28, 38, 54ff., 63, 98, 105, 111.
— das Individuelle im 20f., 24f.
— die organische und die intellektuelle Funktion 29f.
— physisches 63, 69.
— reales 31.
— spekulatives 51ff., 56.
— transzendentales 31.
— transzendenter Grund des 38.
— über das Höchste 77.
— über die Welt 77.
— und Praxis 462.
— das Universelle im 24f.
— Vollendung des 28.
— werdendes 25.
— wirkliches 13.
— Wirklichkeit des 84.
Wissenschaft 43, 633.
— Entwicklung der 591.
— Prinzip der 526.
Wissenwollen 8, 27.
Wohlbefinden 484.
Wohltätigkeit 218ff., 363, 376—398.
Wollen 6ff., 58ff., 63, 65, 67, 70, 88, 635.
— auf das Absolute (Gott) 75.
— Denken des 56ff.
— Realität des 84, 101.

Wollen, streitiges 61 f.
— der transzendente Grund des Denkens und 67 f., 71 f., 77 ff., 89, 92 ff., 97 f.
— und Denken, Identität von 6.
Wollende, das denkend 72.
Wunder 721 ff.

X.

ξόανα 671.

Y.

ὑλη 90

Z.

Zahl 503.
Zeichnen 503 f.
Zeit, Raum und 45 f., 82.
Zeitdimensionen 498.
Zerknirschung 640.
Ziel 498.
Zorn 445.
Zucht 150, 206 f., 288 ff.
Zukunft 88, 535.
— Eintreten der, in das Bewußtsein 426.
Zunftwesen 627.
Zusammengehörigkeit, bewußte 589.
Zusammenhang (allgemeiner) 108, 519 f.
— Prinzip des 458, 461.
Zustand, vorbürgerlicher 551, 577, 579.
Zuversicht 640.
Zweckbegriff 23, 58 f., 65 f.
Zweifel 62.
Zwischenzeit 46.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

59 44530
338359

BR
83
S45
v.3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

338359